. *

1Ion
Petrovici

flrtfiur Scfwpenfwuer
viaţa şi opera

Schopenhauer, care înfilosofia sa este cel mai mare misogin, *blestemând femeia în toate felurile posibile, a ştiut totuşi sa guste viaţa din plin.* Indignat de *pnvikţjiik ei în societate, ori de câte ori vorbea despre femeie avea ' grija să adauge, „sexul nu ştiu pentru ce frumos".*

Mânia şi blestemele sale în contra profesorilor de filosofic nu vor conteni vreodată şi nu vor cunoaşte nici un fel de limită. Ba chiar s-a interesat pe lângă un prieten de-al său, jurist, până unde ar putea să înainteze cu ocările fără să rişte un proces. In acelaşi timp, pentru a-şi explica insuccesul filosofici sale se mângâia cu aforisme: că valoarea adevăratelor opere însemnate nu este recunoscută decât târziu şi că o influenţă va dura cu atât mai mult cu cât a început mai târziu, sau protesta că ideile sale ar avea ceva comun cu „prostuţa şi bine hrănita filosofie universitară care, încărcată cu o sumă de interese personale şi de menajamente de păzit, înaintează ocolind cu prudenţă şi având pururea în vedere pentru a se călăuzi, frica de Dumnezeu, intenţiile ministerului, preceptele Bisericii, cererile editorului, asentimentul studenţilor, prietenia colegilor, politica zilei, opinia publică a momentului şi alte mii de lucruri încă". Iar despre Hegel, Schopenhauer spunea că este „autorul celei mai grosolane şi mai gigantice mistificări care s-a văzut vreodată: el a obţinut un succes pe care posteritatea îl va considera fabulos şi care va rămâne un monument al naivităţii germane".

Redactor: Simaoa Pelin
Tehnoredactor: Aurelian Ardeleanu
Coperta: Ion Năstase

PREFAŢA

Baza acestei monografii isiorico-fllosofice - solicitata de editura „Bibliotecii pentru toţi" - an constituit-o sase lecţiuni despre Schopenhauer pe care le-am ţinut ia Universitatea din Iaşi, în anul şcolar 1935-1936; lecţiuni notate exact şi redactate inteligent de elevul meu L Ocneanu, căruia am a~i aduce aici mulţumirile mele.

întrucât ediţia în care se publică monografia de fotă are un caracter oarecum popular (ceea ce nu implica totuşi o coborâre de nivel), am înlăturat orice tentaţie de armătură erudită si mai ales subsolul cu trimiteri -fără a suprima, fireşte, citatele din autorul studiat, luate si din opera Im sistematică, si din cea aforistică. Forma literara a operei hiiSchopmkaîigr este prea sîrâhtcită si prea lapidară pentru a o mi fi redat pe alocuri, în expunerea noastră, cu propriile ei cuvinte si cu sclipirile ei particulare. Desigur, controlul citatelor se îngreunează fără indicaţia volumului si a paginii. Nădăjduiesc totuşi că un publicist care nu e la prima lui tipăritură ~ ca acela care subscrie lucrarea âe fată - va inspira cititorului încrederea necesară, deosebit de suplimentul âe garanţie pe care îl aduce cu sine splendoarea stilistică c? fragmentelor citate, care denunţă, mai precis decât orice trimitere, pe autorul ce le-a dat fiinţa, si care nu poate fi, în conjunctura aceasta, decât imul singur, . ,

martie 1937 î.

ir

Capitolul î

&

INTRODUCERE

m

o: Cu apariţia epocală a filosofici hi ICanf, îa sfârşitul secolului al XVIII-lea s-ar ti putut zice că poporul german şi-a făcut cu prisosinţa datoria faţă de sforţările filosofice ale spiritului omenesc. Insă o astfel de concepţie monumentală nu rămâne niciodată singură, în primul rând din cauza ecoului pe care îi stârneşte în mediul său nemijlocit, fie deşteptând admiraţia exegeţilor care o comentează, fie, în sfârşit, fecundând minţile creatoare, capabile a primi inspiraţii de la ea şi a nutri ambiţia să o ducă mai departe, dezvolt'ând-o în părţile ei mai sumare sau perfecţi onând-c în ceîe îndoielnice.

Aşa's-a întâmplat şi cu fiîosofia lui Kant, care a însemnat o piatră de hotar în evoluţia cugetării omeneşti. Chiar în decada în care au văitiit lumina principalele .sale opere filosofice (1780-1790), dar cu intensitate crescândă m anii următori, concepţia kantiană, care venea cu idei proaspete şi aspecte inedite, în locul vechii recuzite filosofice cam uzate, a devenit un obiect de studiu atent şi sârguitor, un centru de atracţie bogat în ispite şi înrâuriri. Cei dintâi care au făcut zgomot în jurul operei lui Kant au fost aceia care aveau să-şi apere propriile lor poziţii filosofice. Concepţia kantiana venea să stingă, printr-o ingenioasă şl impresionantă sinteză, un vechi conflict teoretic, între teoria raţionaliste - care atribuia raţiunii noastre rolul de izvor unic -de adevăruri - şi teoria empiristă, care socotea că baza cunoştinţei valabile este experienţa şi numai ea, Kant dădea dreptate şi unora, si altora dintr-un anume punct de vedere, tăgăduindu-le însă cu argumente viguroase pretenţia lor de universalitate. Dar acele vechi direcţii filosofice, îndătinate de o tradiţie seculară, nu vroiau să cedeze pasul, aşa că reprezentanţii lor, uitându-şi o clipă ireductibila lor duşmănie, s-ay năpustit - fireşte, separat fiecare - pe filosoful care vroia să-i împace, subordonându-i însă, deopotrivă, unei a treia concepţii mai comprehensive, idealismului transcendenta! (numele pe care Kant îl dăduse propriei sale concepţii).

Oupă o serie de atacuri sterile, dar de a căror forţa autorii lor îşi făceau iluzii nejustificate, au reînceput iarăşi lupta între dânşii, socotind probabil că au isprăvit cu Kant, adversarul comun. Dar, continuând mai departe lupta lor pentru supremaţie, s-a produs un fenomen bogat în consecinţe, deşi comic în structura lui. Atât raţionaliştii, cât şi empiriştii, după denunţarea armistiţiului şi în căutare de armament nou, n-au ezitat să împrumute arme dialectice din arsenalul filosofiei kantiene, fiecare tabără fiind convinsă ca raţionamentul lui Kant greşea numai faţa de ea, dar avea perfecta dreptate faţă de pretenţiile celei adverse. Empiriştii îi reproşau Iui Kant că rămăsese prea raţionalist, atribuind o parte prea covârşitoare intelectului nostru, în timp ce raţionaliştii u împuiau ca făcuse un îoc prea larg experienţei ca sorginte a cunoaşterii ştiinţifice - dar şi unii, şi alţii erau încântaţi de argumentele pe care Kant le îndrepta contra taberei rivale, şi nu s-au dat îndărăt să i îe folosească, desperechindu-le din sinteza lor originară. Prin aceasta au căzut fără voia lor într-o vasalitate faţă de Kant şi, fiecare tabără luptătoare preţuind câte o jumătate a concepţiei kantiene, au ajuns să o populari2eze întreagă si să-i ajute la faimă într-un chip neaşteptat. Dar cea mai puternică difuzare a doctrinei şi a prestigiului ei km fâcut-o, desigur, admiratorii, chiar dacă nici unul dintr-înşii, fie dânsul oricât de modest sau cuprins de entuziasm, nu credea în infailibilitatea integrală a doctrinei, în perfecţiunea tuturor articulaţiilor ssle. Fîîosofia kantiană era efectiv prea complexă, cu aspecte prea variate şi faţete prea multiple, în sfârşit eu un echilibru prea anevoios pentru a *nu* naşte uşor impresia că ideile sistemului ar trebui altfel orânduite şi altfel îmbinate.

Printre entuziaştii care roiau în jurul doctrinei lui Kant, vrând să-si aprindă torţa de la lumina ei radioasă - şi aici, pe lângă filosofii profesionişti, întâlnim jurişti ca Feuerbach (Anselm), istorici ca Schlosaei; poeţi ca Scbîller, şi numeroşi teologi -. unii s-au mărginit la exegeze conştiincioase, alţii la expuneri simplificate şi pe alocuri corectate, ca Reinhold, alţii - numai să indice perspectiva unor modificări mai fundamentale, dar, fireşte, rămânând sub zodia kantiană, ca Solomon Maimon; în sfârşit, o serie strălucită de gânditori, ca Fichte, Scheîling, Hegel, Herbart, Schopenhauer, succedându-se la scurt interval şi alcătuind împreună o singură epocă, au constituit, aceştia din urmă, artera principală a prozelitismului

kantian, splendida galerie a postkantienilor, care nu s-au mărginit la critici negative şi la conturări schematice, cî, pornind din aceiaşi imbold ai perfecţionării unei doctrine pe care o admirau şi care clocotea de sevă nouă, au ajuns să construiască filosofii autonome, concepţii proprii, îndrăzneţe, superbe şi scânteietoare.

Trebuie să recunoaştem ca entmiasmul pentru fiîosofia kantiană, pentru tot ce aducea ca soluţie nouă şi interpretare adâncă, se putea încadra totuşi de două nemulţumiri, în primul rând, unificarea diferitelor ei aspecte era cam precară, şi, oricare ar fi preţuirea unei prudente care nu sileşte şi nu violentează eterogenitatea lucrurilor, totuşi mintea noastră tinde, în virtutea structurii ei fundamentale, să înfăptuiască o cât mai deplină unitate. O a doua nemulţumire intelectuală provenea de Ia limitele pe care le trăsese circumspecţia lui Kant câmpului explorării noastre filosofice, interzicând formal orice speculaţie transcendentă şi orice lovitura de sondă în esenţa intima a lucrurilor. Desigur, limitele acestea au fost trase de Kant pe baza unor analize logice severe, şi nu i se poate tăgădui meritul de a fi desenat cu mâna de maestru harta certitudinii noastre temeinice, care va rămâne probabil „grosso modo" neschimbată până nu va Interveni cine-ştie-ce descoperire uluitoare, dacă nu chiar o modificare de structură spirituală. Aceasta si face vitalitatea kantianismului, care a rămas mereu în picioare, în timp ce alte concepţii mai noi sau învechit mai curând. Dar nu e mai puţin adevărat că „nevoia de metafizică" nu se poate mulţumi cu această strânsă cingătoare, şl mai ales adevăratele temperamente speculative *mi* se pot: mulţumi cu această renunţare, ci vor căuta să folosească orice mijloc pentru a răzbate în crepusculul tainelor supreme. Aceasta, poate, cu deosebire la temperamentul germanic, însetai: de absolut şi necondiţionat intr-o măsură superioară altor popoare, înclinate să păstreze mult mai strâns contactul cu domeniul faptelor concrete (ca englezii) sau, cel puţin, calea rectilinie a raţionamentului logic, (ca francezii).

(Spiritul filosofic englez este ca un călăreţ care, oricât; ar fi drumul de neted şi de clar, se întoarce întruna să verifice dacă nu cumva a rătăcit calea; cel francez *e* călăreţul care, atâta cât drumul e fără ocoluri, aleargă fără a mai privi în urmă, însă când întâlneşte prăpăstii se opreşte resemnat; spiritul german, ajungând în faţa genunii, schimbă calul, luând unul înaripat şi năzdrăvan, pentru a continua cursa, cu orice preţ, înainte.)

Ca să fim exacţi, trebuie să amintim că si Kant;, cu toate limitele pe care le-a tras funcţionării valabile a intelectului nostru, n-a renunţat cu totul să se ridice până la principiile ultime ale existenţei, însă pe căi piezişe, în orice caz pe drumuri laterale, cu metode *sui generis,* care, chiar dacă-duceau efectiv la scop, nu puteau da concluziilor decât valoarea minoră a unor credinţe ssu postulate, în nici nn caz a unor convingeri de natura celor raţionale.

A fost foarte natural ca urmaşii săi - mai ales cei înzestraţi cu scânteia geniului speculativ - să fi căutat a aduce şi acele elaborări laterale si autonome tot sub autoritatea centrală a forului raţional, singurul care poate da coerenţa, temeinicie şi, putem *zice,* dreptul la o credinţa, chiar dacă ea n-ar putea să depăşească un anumit grad de probabilitate. Prin aceasta unificare se consolida întreaga reţea de convingeri rămase în inventarul kantian sub administraţii separate şi cu un caracter deosebit Dacă îmi este permisă o comparaţie, în liîosofia lui. Kant, pe lângă linii de stat, erau altele lăsate în seama unor companii particulare, cu trsSc redus şi cu dispozitive complicate, care îngreunau circulaţia. Urmaşii lui Kant - aceştia de care vorbim -- au căutat sa le treacă pe toate la stat, supunându-le aceluiaşi regulament şi aceloraşi principii de ordine, chiar dacă. din cauza terenului, perfecţiunea circulaţiei nu va fi pretutindeni aceeaşi.

Ceea ce îl determinase pe Kant sa prescrie margini hotărâte cercetării noastre teoretice era demarcaţia pe care o făcuse între lumea cum „este" şi cum „apare". Din cauza participării funcţiunilor noastre de cunoaştere la orice luare de contact cu realitatea înconjurătoare, noi nu cunoaştem şi nu vom cunoaşte, după Kant, niciodată lucrurile aşa cum sunt în ele însele. Lucrul „îu sine'[1] e un mister etern, întrucât; noi îmbrăcăm orice cunoştinţă în hainele spiritului nostru, fără de care nu poate păşi pragul conştiinţei. Limita cunoaşterii noastre o face lucrul în sine - adică tocmai realitatea adevărata.

Erau două cal posibile pentru a se desfiinţa această barieră, care stăvilea elanul şi speranţele speculaţiei noastre filosofice. Una era să se suprime complet lucrul în sine. arâtându-se că el este o ficţiune absurdă; alta, menţinându-se lucrul în sine, să se constate totuşi că ei nu ee.te incognoscibil, aşa cum susţinuse Kant

Primii trei filosofi din serie, Fichte, Schelling şi Hegel, cu note distinctive între dânşii, dar şi cu strânse legaturi, apucă pe prima

cale; Herbart si Schopenhaner, absolut fără legătură între ei, iau •calea cea de-a doua. Cei trei dintâi, deşi impregnaţi de idealismul kantian, în special de teoria spontaneităţii spiritului, teoretic veridică şi fecunda, dar şi susceptibilă de exagerări, se îndepărtează sensibil de doctrina maestrului, pe care îl prezintă ca perimat, oricât vor recunoaşte într-însul pe iniţiatorul mişcării filosofice noi. Dar ei DU mai prezintă nimic din circumspecţia critică a lui Kant, încrezători într-o dialectică îndrăzneaţă şi pe alocuri fantezistă, alcătuind vaste sisteme aventuroase, pentru care filosofia lor a şi fost denumita *romantică.* (Originea acestui epitet a fost, desigur, şi în legătură cu strânsul contact al acestor filosofi cu cenacîuî şi mentalitatea romantismului literar, care avea ca reşedinţă Weimar ui, în imediate vecinătate a lenei, unde şi-au avut catedrele dânşii în epoca lor de închegare, în această splendidă perioadă de efervescenţă intelectuală, cu centrul la Weimar, speculaţia filosofică şi avântul poetic s-au pus în strânsă legătură, producând o fructificare reciprocă dintre cele mai rodnice, nu însă şi fără uneîe consecinţe supărătoare, ca mania de monologurî filosofice cu care se întrerup dramele lui Schiller, ori ca întocmirile fantastice care vătăma filosofia lui Schelîing,)

m zadar va susţine Fichte, care a afirmat că natura înconjurătoare nu este numai organizată de funcţiunile spiritului nostru (cum stabilise Kant), ci creată pe de-a-ntregui în totalitatea componentelor sale - în zadar va susţine că această concepţie e aceeaşi cu convingerea simţului comun, care crede hotărât că lumea, aşa cum este m sine, se confundă cu cea care apare. Căci omul normal, oricât i s-ar cânta aceasta suprapunere, nu va admite niciodată că lumea înconjurătoare nu există aievea şi independent de perceperea noastră, ci este condiţionata în însăşi *existenta* ei de spiritul nostru, care ar produce-o printr-un act de fantezie inconştientă, determinat de anumite exigenţe morale.

Cât de puţin considerau contemporanii teoria lui Fiehte ca fiind identică cu opinia curentă o dovedeşte gluma care se făcea pe socoteala acestui filosof de către societatea timpului: „Oare cc-o fi zicând d-na Fiehte de filosofia soţului ei, potrivit cu care dânsa nu este o realitate, ci o pură reprezentare, născută din fantezia ilustrului său bărbat?'* Divergenţa enormă si dispreţuitoare de felul de a vedea al simţului comun este încă unul dintre motivele pentru care o

concepţie ca aceasta a fost denumita romantică, deosebit de caracterul său arbitrar, care nici măcar n-are scuza unei limpeziri reale a enigmelor. Căci, atribuind creaţia integrală a naturii unui proces inconştient al eului, am mutat numai misterul genezei ei din afara noastră în noi înşine, dar fără a fi risipit câtuşi de puţin negura originii.

Schopenhauer se îndepărtează de Kant mai puţin, subscriind tezelor lui fundamentale. Evident, şi dânsul vrea să-1 completeze şi îl modifică în multe privinţe. Dar doctrina kantiană înglobata în sistemul schopenhauerian îşi păstrează încă actualitatea - cu tot veşmântul străin în care e prezentată -, aşa că opera lui Schopenhauer a putut să contribuie, pe lângă răspândirea ideilor sale proprii, şi la difuzarea concepţiei lui Kant. Schopenhauer 1-a repus pe Kant la modă ~ colaborând cu iniţiativa altor gânditori şi savanţi circumspecţi, deziluzionaţi de fanteziile romanticilor ~, apărând viguros ideile kantiene de deformarea pe care o suferiseră la Fîchte, Scheîling şi Hegel. Cât îi priveşte pe aceştia trei, el nu le acordă nici o mizericordie, ci îi îneacă într-un potop de invective care izvorau dintr-un mare talent de pamfletar, şi care era nutrit, deosebit de convingerile luî teoretice, şi de unele dezamăgiri dureroase care i-au înăsprit caracterul şi i-au mohorât viaţa.

Fără a anticipa asupra filosofici lui Schopenhauer, care va fi amănunţit expusă în capitolele următoare, cred că va fî totuşi folositoare o ochire prealabilă asupra rolului şi poziţiei acestui filosof ?n echipa de mari postkantieni, la ultima firidă a galeriei superbe deschise de geniul lui Kant. Schopenhauer a fost unul dintre filosofii cei mai răspândiţi, atât prin circulaţia numelui, cât şi prin cea a unora dintre teoriile sale. După o perioadă iniţială când a fost complet ignorat de public, el s-a bucurat în cele din urmă de o mare notorietate, cum numai puţini filosofi au reuşit să dobândească. Motivele acestui succes imens, care depăşeşte cadrul restrâns al specialiştilor - căci Schopenhauer a avut o trecere, poate, şi mai mare printre "literaţi şl artişti -, sunt, desigur, mai multe, m primuî rând, trebuie să punem în legătură răspândirea specială a filosofici lui Schopenhauer cu marele său talent de scriitor. Ideile sale nu sunt înveşmântate în fraze rebarbative şi pedante, ci îşi găsesc totdeauna formule limpezi, expresii frumoase, comparaţii poetice şi sugestive, în orice caz. operele sale au o formă neasemănat mai

- accesibilă decât, de exemplu, acelea ale lui Kant sau Hegel, şi n-an
: nevoie niciodată de un dicţionar tălmăcitor. Schopenhauer a fost, : incontestabil, un mare maestru al stilului, aşa cum ar fi, în zilele noastre, Bergson. Niciodată Schopenhauer nu lasă să-i alunece vreo ' idee fără s-o concretizeze cât mai plastic, fie chiar pentru a-ţi arăta că trebuie să-ţi frângî tâmplele ca să cucereşti înţelepciunea. „Adevărul - spune acest filosof - nu este ca o femeie uşoară, care se aruncă de gâtul celor ce nu-i doresc posesiunea, ci este o frumuseţe atât de sălbatică încât chiar si aceia care îi sacrifică totul nu pot fi siguri de favorurile sale."

O altă cauză a notorietăţii de care s-a bucurat Schopenhauer a fost conţinutul practic al filosofici sale. Prin concluziile lui, eî a fost evanghelistul pesimismului filosofic, categoric şi definitiv. El nu oboseşte vreodată in căutarea expresiilor cât mai lari pentru a osândi viaţa. Nefiinţa este un lucru de mii de ori preferabil existenţei. „Dacă îţi închipui - spune el - tot şirul de nenorociri, de dureri si de suferinţe de tot felul pe care soarele în mersul său îe luminează, vei admite că ar fi fost mult mai bine ca acest astru să nu mai aibă puterea asupra pământului de a face să apară fenomenul vieţii si că ar fi preferabil ca suprafaţa pământului, ca aceea a lunii, să fie de asemeni în stare de cristal îngheţat." Prin această nota Schopenhauer s-a apropiat iarăşi de artişti şi literaţi, care, din cauza sensibilităţii lor particulare, au perceperea mai incisivă a suferinţelor. De aceea, asupra acestei clase de oameni în slujba artei, din cam s-au recrutat cu precădere marii amărâţi si decepţionaţi, Schopenhauer era menit să exercite o influenţă deosebit de vie,

De altfel, concomitent cu dânsul si, fireşte, independent de influenţa lui, găsim o falangă de mari pesimişti în domeniul literaturii: I,ord Byron, Leopardi, Puşkin, Lermontov, Chateaubriand, Aifred de Yigny etc. Se atribuie această apariţie de pesimişti, mai compactă şi mai densă ca oricând, depresiunii produse prin zădărnicia nobilului efort spre progres care a fost. Revoluţia franceză, terminată printr-o Restauraţie politică ce a repus lucrurile în starea lor de dinainte. Efectele marii revoluţii fuseseră complet anulate, iar exponentul ei cel mai strălucit, Napoleon I, zăcea înlănţuit pe stânca groaznică de la Sfânta Elena. Desigur, se poate ca aceste evenimente să fi produs o atmosferă deprimantă, prielnică vaietelor pesimiste, tot aşa precum o analoagă zădărnicie de silinţe cheltuite şi măcinate, cum au fost cele ale Germaniei din ultimul război, au favorizat, poate,

efectiv apariţia aceîeî opere sumbre a îui Oswald Spengler, „Apusul Occidentului" („Der Untergang des Abendlandes"), Dar o astfel de explicaţie istorica rămâne, în orice *caz,* incompletă, fiindcă ea *presupune* o prealabilă existenţă de temperamente pesimiste. Hegeîj a scria în aceeaşi epocă, şi totuşi n-a fost deloc pesimist.; cât despre! Chateaubriand, el a avut, desigur, aspecte pesimiste în opera sa," deşi personal - adversar lui Napoleon şi înfeudat legitimismului monarhic - nu va fi fost chiar aşa de nefericit pentru întorsătura pe care o luaseră lucrurile, restabilindu-se vechiul regim. Cel mult va fi suferit neajunsurile unei epoci de tulburări, care lasă urme chiar dac se mântuie cu bine.

Mai curioasă ar părea împrejurarea că, într-o astfel de epoca deziluzionată, Schopenhauer n-a avut un succes imediat, ci a trecui prhilro perioadă iniţiala de completă ignorare din partea publicului. Cauzele pentru care n-a atins dintr-o dată marea notorietate au fost însă de-o natură specială, în legătură cu firea şi cu vicisitudini proprii, de care vom pomeni la timp. Aşa a fost, de pildă, marea sa duşmănie cu îîegel, idolul de atunci al publicului şi dictatorul gândirii germane. Insă după 1850, după o altă revoluţie eşuată, fitosofia îuî Schopenhauer începe să se răspândească tot mai mult, întreeând cu mult aşteptările sale. care erau totuşi departe de a f cât de puţin modeste,

Influenţa lui Schopenhauer a fost, până la sfârşit, dintre cele mai întinse de care s-a bucurat cândva un filosof. Şi Hegel, şi Kant au exercitat influenţe considerabile, dar acestea au fost mai mult mărginite la specialişti, să zicem la oamenii de studiu si de erudiţie, al căror număr este totdeauna destui de limitat. Schopenhauer însă a devenit un nume popular, interesând cercuri largi de cititori, înrâurind mentalitatea publica, şi, cum am spus, mai presus de toate, pe exponenţii ei în literatură şi artă. Nu e puţin lucru să fi fecundat spiritul unui geniu ca Richard Wagner, care, cel puţin în a doua parte a operei poetico-muzicaie, este tributar direct lui Schopenhauer, aflându-se faţă de fîlosofîa îuî pesimista într-o subordonare mărturisită.

Bineînţeles că influenţa îui Schopenhauer nu s-a mărginit la graniţele Germaniei. Un erudit francez (A. Baillot), într-o lucrare masivă, a arătat de curând influenţa covârşitoare a iui Schopenhauer asupra literaţilor francezi. Ea se datoreşte iarăşi, în bună parte, talentului său de scriitor - condiţia absolut indispensabila pentru a

. fi biue primit de publicul francez fiind, desigur, scrisul elegant şi V clar. Filosofi autohtoni, ca Mâine de Biran, Auguste Comte, Charles l Renouvier, *m* fost; multa vreme ţinuţi în carantină în ţara lor, tocmai , pentru lipsa talentului literar. Din acest punct de vedere, ; Schoperjhauer satisface cele mal pretenţioase exigenţe. El a dovedit în mod definitiv că se poate foarte bine imperechea claritatea în expunere cu adâncimea de cugetare. Claritatea nu este semn de superficialitate, după cum confuzia nu denota profunzime de gândire. Va fi contribuit şi feptul că în mare măsură Schopenhauer g-a format Ia şcoala culturii firanceze, cu care avea multe afinităţi. Cartea lui Schopenhauer care a forţat pentru autorul ei admiraţia publicului a fost scrisă către sfârşitul vieţii saîe şi cuprinde aforisme. Această operă minunată a stârnit un viu Interes în publicul francez, jiindcă ii amintea de marii lui moralişti naţionali, atât ca formă; cât si ca atitudine. Cel puţin două şcoli literare franceze s-au dezvoltat sub influenţa lui Schopenhauen naturalismul, cu Flaubert, Maupassant, Zoîa (a'cârni operă a şi fost denumita o epopee pesimistă a animalităţii omeneşti), precum şi numeroşi dintre poeţii parnasieni, ca Leconte de Usle, Sisîîy Prudhomrae, Leon DIerx, Jean Lahor etc., inspiraţi făţiş din idei şi exemple schopenhauerieue. (Exemplul cu chinurile lui Lasar după înviere, sugerat de Schopenhauer, este tratat poetic şi de Dierx, şi de Zola, într-o poezie postuma.)

Este interesant să remarcăm că filosofia lui Schopenhauer şi-a întins raza de influenţă foarte curând şl la noi, formând o lectură de predilecţie a faimoasei societăţi „Junimea" de la Iaşi. Poezia lui Eminescu este îmbibată, în toate mădularele, ei, ele pesimismul schopenhauerian. In ceea ce priveşte filosofia practică, nu prea există, cei drept, asemănări între Eminescu şi Schopenhauer, primul fiind ; un înfocat apostol al naţionalismului, în timp ce Schopenhauer era complet străin de orice sentiment patriotic şi propunea cu totul altfel de maxime practice. Insă - aparte aceasta - Eminescu striga *'in* poezie zădărnicia existenţei cu aceleaşi accente disperate cu care Schopenhauer o spusese în magistrala sa proza filosofică.

O dată cu marea notorietate a operei lui Schopenhauer se petrece şi evenimentul de care am mai pomenit, dar pe care el probabil că nu-1 calculase. Prin răspândirea pe care o capătă filosofia lui Schopenhauer, se produce prin însuşi acest fapt: o renaştere a filosofic) kantiene. După filosofiile intercalate ale lui Fichte,

SeheJîing, Hegeî, Kant apărea cam învechii; *în* orice *caz,* parcă nu mai reprezenta ultimul cuvânt al cugetării. Graţie lui Schopenhauer, care era adversarul implacabil al celor trei filosofi romantici şi avea un adevărat cult pentru Kant, filosofia kantiană îşi găseşte un mare prieten şi difuzor. Schopenhauer pare încredinţat că de la Kant şi până la el cugetarea filosofică n-a făcut absolut nici un pas înainte. „lAimea începe să se convingă ^că adevărata filosofic serioasă este încă acolo unde a lăsat-o Kant. în tot cazul, eu contest că între el şi mine s~ar fi făcut în această materie cel mai mic progres. De aceea, eu mă leg de-a dreptul de el." Schopenhauer vrea să fie un continuator direct si veridic *al lui* Kant, şi de aceea îşi începe fîîosofîa sa *cu o expunere critică a filozofiei kantiene.* „Căci - spune el - doctrina lui Kant produce în orice spirit care a înţeles-o cum se cade o transformare radicală, pe care n-aş putea-o numi mai bine decât renaştere intelectuală." Şi ceilalţi filosofi postkantieni pomeneau, evident, de Kant, dar ei păstrau mult mai puţin din el. Ba chiar, Schopenhauer pretinde că ei nici nu 1-au priceput pe Kant. „Am găsit - spune el -, în scrierile discipolilor lui Hegel, expuneri ale filosofici kantiene care ating absurdul." Schopenhauer, în opera sa, pătrunsă de o admiraţie adâncă pentru Kant, îi reţine întreaga armătură din teoria cunoaşterii, iar acolo unde î! critică pune ca motto vorbele Iui Vbîtaire: „este privilegiul adevăratului geniu şi, mai ales, al geniului care deschide un drum nou, de a face greşeli fără să i se socotească", în acest fel, Kant este din nou pus în circulaţie, prin intermediul operelor lui Schopenhauer. Mai mult, chiar, Kant, prin expunerea sa greoaie şi întortocheată, nu avea posibilitatea să-si facă populare ideile sale. Acest lucru îl face în schimb Schopenhauer, care exprimă incomparabil mai clar şi într-un stil mult mai accesibil filosofîa kantiană decât o făcuse însuşi autorul eî. Ce-i drept, pe ici pe colo, o dată cu limpezirea şi poetizarea filosofici lui Kant, se observă si oarecare simplificări sau chiar alteraţii, dar, în orice caz, prin aceasta prezentare Kant este din nou desfundat şi iarăşi scos la suprafaţă. Dar nu numai că în veşmintele ei literare, pe care le dobândise acum, filosofia kantiană devine mai accesibilă cititorului, dai' acesta împărtăşeşte totodată şi sentimentul de veneraţie pe care Schopenhauer îl manifestă şi îl repetă faţă de Kant.

Acest noroc postum al filosofici kantiene de a-şi găsi un minunat propagator în condeiul lui Schopenhauer a avut însă şî o parte mai

puţin bună. Din aceasta cauză a circulat câtăva vreme un Kant cana alterat, nu tocmai autentic, mai ales In ţările de cultură mai slabă, cum eram şi noi. Toţi junimiştii îl vedeau pe Kant prin ochelarii lui Schopenhauer. De altfel, însuşi Schopenhauer spunea că lumina filosofiei kantiene e prea puternică pentru ochii omenirii de-abia operate de cataracta, şi de aceea a căutat s-o maî atenueze, „Am avut drept scop de a procura acelora la care operaţia a reuşit bandajele necesare operaţiilor de cataractă." Aşa, bunăoară, Maîorescu, când îl înfăţişa la curs pe Kant, îl înfăţişa îndeobşte cu schemele simplificate ale Iui Schopenhauer. Tot aşa, Eminescu îl rezuma fntr-o cronică folosind expresii pur schopenhaueriene, de-o exactitate foarte relativă, şi pe alocuri aceleaşi redări infidele înlâinim şi în opera lui Xenopol, şi chiar în aceea a lui Conta.

Arătam că Schopenhauer vrea să înnoade firul filosofiei. sale direct de doctrina kantiană. Pentru ceilalţi filosofi postkantieni eî nu are decât invective nemiloase, considerându-i drept sofişti sau chiar mai rău. Când vrea să fie blând cu Fichte, spune că filosofia sa nu este decât o caricatură a filosofici kantiene, iar cât despre Hegel, epitetele de fals, absurd, smintit nu sunt cele mai tari pe care i le adresează. Când vorbeşte despre abuzul de noţiuni generale şi despre haosul fantastic de cuvinte, spune că „avem cel mai execrabil exemplu în acest sistem care a stricat deja atâtea capete, în hegelianism, unde harababura este împinsă până la nebunie". Luând în seamă adversitatea, neîmblânzită pe care Schopenhauer şi-o manifestă cu orice ocazie faţa de cei trei filosofi romantici postkantiem, el este fără contestare un filosof antiromantic. Interpretând romantismul *stricto sensu,* adică drept doctrina celor trei filosofi, Fichte, Schelling, Hegel, urmează că Schopenhauer îiu este un romantic. Dacă însă considerăm romantismul *lato sensu,* atunci poate fi şi el un filosof romantic, alături de cei trei contemporani ai săi. Mai întâi, în însăşi elaborarea doctrinei sale, Schopenhauer foloseşte foarte mult fantezia, adeseori cu nesocotirea exigenţelor raţionale. Las la o parte stilul, care străluceşte printr-o fosforescentă bogăţie de imagini poetice, încât un scriitor ft'ancez, punându-1 în contrast cu fondul sumbru al acestei doctrine pesimiste, a comparat-o cu „o oglindă întunecată prinsă mtr-un chenar de diamante". Dar Schopenhauer socoteşte intuiţia, mai ales intuiţia poetică, drept o facultate mai presus de raţiune.

Intuiţia ar fi ţin instrument eu ajutorul căruia putem prinde adevăruri mai profunde decât cu raţiunea. Pe când aceasta nu ne dă decât cunoştinţe abstracte, superficiale, fiindcă ea organizează doar lumea aparenţelor, domeniul reprezentărilor, noi putem reuşi, pe calea intuitivă, să pătrundem în inima concreta a realităţii. „Simplele gândiri abstracte care n-au un nucleu intuitiv sunt asemenea acelor figuri schiţate de norii care trec, fără să aibă vreo realitate. Substanţa Intimă a oricărei cunoaşteri adevărate şi utile este o intuiţie, orice nou adevăr nu se poate ivi decât, din acest izvor." Prin aceasta Schopenhauer se apropie, cei puţin, de Schelling, care şi el vedea to intuiţie cel mai eficace mijloc de cunoaştere.

O altă nota romantică a lui Schopenhauer este înaltul şi splendidul ideal de viaţă făurit de închipuirea Iui înaripata şi care, Mal, nu putea să corespundă, nici măcar să se acomodeze sub forma unei perspective viitoare cu realitatea efectivă. De aici vehemenţa cu care o condamnă şi înclinarea sa spre budism,

Pe urmă, Schopenhauer a fost un mare individualist, **în** genul lui Ibsen. Cu toate că în filosofia fia întâlnim adesea unele contraziceri, şi mai ales asupra acestui subiect, căci eî spune şi repeţi în filosofia teoretică, destui de clar, după cum vom vedea ia timp» că individul este un simplu vis., o tăietura artificială, singura realitate fiind voinţa unică şi indivizibilă, totuşi în filosofia sa practică eî este un antisocial şi proclamă neobosit drepturile individului împotriva oricărei colectivităţi De aici şi predilecţia sa pentru singurătate. „Orice societate - spune eî - are ca însoţitoare inseparabilă constrângerea şi cere sacrificii care costa cu atât mai scump cu cât propria individualitate este mai accentuata. De aceea fiecare va fugi, va suporta sau va îndrăgi solitudinea în proporţie exactă cu valoarea propriului său eu. Sociabilitatea fiecăruia este invers proporţională eu valoarea sa intelectuală. După cum dragostea de viaţa nu este decât frica de moarte, la fel instinctul social al oamenilor nu este im sentiment primar, adică nu se bazeară pe iubirea de societate, ci pe teama de singurătate. Vidul interior, oboseala de ei înşişi, fuga de plictiseală îl îndeamnă pe oameni sa se caute între ei. Sociabilitatea oamenilor este un mijloc de a-şi încălzi reciproc spiritele, în felul în care eî îşi încălzesc mutual trupurile când în timpul gerului se îngrămădesc şi se strâng unii contra altora. De aici concluzia că e mai bine pentru fericirea noastră

să înţelegem îa timp adevărul simplu că fiecare trăieşte înainte de toate în propria sa piele, şi nu în opinia altora."

„în specia omenească - spune el în altă parte - nu există, realitate decât pentru indivizi şi pentru viaţa individuală; popoarele şi mersul existenţei lor nu sunt decât abstracţii."

Iar statul nu este decât cel mai mic dintre cele două rele opuse: despotismul şi anarhia. „Statul nu-i decât o botniţă al cărei scop este de a face inofensiv acest animal carnivor, omul, şi de a-1 face în aşa fel încât să aibă aspectul unui ierbivor." Prin aceasta Schopenhauer se deosebeşte net de Hegel, care îngloba complet individul în societate şi recunoştea autoritatea absoluta a statului. Schopenhauer rămâne un revoltat împotriva oricărei forme de coerciţie socială.

îată destule consideraţiunî pentru a-1 socoti şi pe Schopenhauer romantic, deşi mai important va fi să determinăm conţinutul ftlosofiei sale, indiferent de etichetele obişnuite.

Ceea ce ar fi deosebit de important să relevăm, în această privire introductivă, e metoda nouă pe care o lansează Schopenhauer pentru cercetările metafizice. Preconizând superioritatea intuiţiei faţă de dialectica abstractă, menţinând „lucrul în sine" ca substrat al lumii sensibile (lumea reprezentărilor noastre), însă admiţând - spre deosebire de Kant- posibilitatea noastră de a-1 cunoaşte, Schopenhauer va deschide drumul unei metafizici empirice, inductive, în timp ce mai înainte de dânsul se credea că o metafizică sau este raţional-apriorică, sau nu există deloc. Adversarii metodei apriorice, când era vorba de construcţia realităţii, sau ajungeau să tăgăduiască posibilitatea metafizicii, sau îi schimbau înţelesul, concepând-o ca o şiinţă a formelor gândirii, aşadar identificând-o cu epistemologia.

Schopenhauer vrea o metafizică concretă, care să sesizeze rădăcinile existenţei şi resorturile ei intime. Acest concret nu ni-1 va putea dărui niciodată construcţia raţională, dar ni-1 va putea oferi intuiţia, nu una transcendentă sau supranaturală, ci cea obişnuita, de îndată ce vom şti s-o îndreptăm spre tainiţa „lucrului în sine". Această poziţie metodică originală - şi care s-a dovedit fecundă va ieşi mai tare în evidenţă dacă vom relua o clipă chestiunea raporturilor lui Schopenhauer cu Kant şi a divergenţelor sale cu cei trei romantici, care şi dânşii au vrut să-1 perfecţioneze pe Kant; şi să descopere absolutul, dar au pornit într-o direcţie opusă fotă de aceea care, după Schopenhauer, ar fi trebuit.

Ara văzut ca Schopenhauer vrea să-şi lege doctrina direct de ideile kantiene: „Cel mai mare merit aî lui Kant - spunea el - este de a ff distins fenomenul de lucru! în sine".

Fără îndoială că un filosof care accentuează deosebirea dintre numen (lucru în sine) şi fenomen creează obstacole grele de-a curmezişul dorinţei noastre de a cunoaşte realitatea însăşi. Zidul impenetrabil al lucrului în sine ne opreşte de a putea coborî vreodată până în esenţa ultimă şi intimă a existenţei. Primii trei filosofi romantici n-au fost străini de această dorinţă a sufletului omenesc, de a cunoaşte realitatea aşa cum este si a risipi până în adâncuri umbra misterelor fundamentale. De aici au suprimat substratul misterios al fenomenelor, rămânând să explice altfel originea lor.

Dimpotrivă, Schopenhauer a admis şi el, ca şi Kant, existenţa lucrului în sine. însă între ei se aflâ o importantă deosebire în aceasta privinţă. Pentru Kant numenul era o enigmă nerezolvabilă, un incognoscibil definitiv. Spiritul nostru numai sistematizează cunoştinţele noastre într-o lume de aparenţe, înăuntrul căreia suntem întemniţaţi pe veşnicie, căci dincolo de zidul ei nu vom putea pătrunde niciodată. Schopenhauer socoteşte lucrurile altfel: „Las neatinsă doctrina lui Kant că lumea experimentală este un pur fenomen, dar adaug că, tocmai prin faptul că este fenomen, lumea este manifestarea unui ceva care se manifestă şi pe care-1 numesc, ca şi el, lucru m sine. Modific într-un punct fîlosofia Iui Kant, care susţine imposibilitatea de a cunoaşte lucrul în sine, în sensul că pretind că numai într-un mod absolut şi radical el nu poate fi cunoscut, dar că el poate fi înlocuit prin cel mai imediat dintre fenomenele sale, care diferă *toto genere* de toate celelalte, în virtutea manifestării sale imediate". Prin aceasta Schopenhauer se apropie într-un sens de cei trei filosofi romantici, care nici ei nu spuneau altceva decât că putem cunoaşte esenţa supremă a universului -bineînţeles, folosind o altă cale pentru aceasta.

Trebuie să remarcăm iarăşi că, spre deosebire de Kant, la care separaţia dintre, numen şi fenomen era o prăpastie adâncă şi de netrecut, Schopenhauer, afirmând că lucrul în sine se poate cunoaşte, stabileşte o oarecare corelaţie între lumea ocultă a lucrului în sine şi lumea aparenţelor înconjurătoare. In acest fel lumea simţurilor noastre, deşi formată din aparenţe, capătă totuşi o consistenţă, o temelie aievea. La Kant, din cauza abisului care există între lucrul în

sine si lumea fenomenelor, nu se putea găsi între ele nici un fel de corespondenţă. Din această pricină, îumea aparenţelor este la Kant un fel de vedenie pură, un fel de fantasmă care nu se suprapune pe nici o realitate determinată. Schopenhauer avea dreptate să constate: „Kant a demonstrat prin procedee ştiinţifice si raţionale că lumea nu este, în toată existenţa ei, decât iluzie". Insă, din moment ce lucrul în sine se poate determina, lumea reprezentărilor îşi poate preciza raporturile ei cu el, şi astfel dobândeşte un fundament de realitate. Şi, cu toate acestea, în timp ce Kant nu numai că nu denumeşte lumea înconjurătoare o iluzie, dar se apără adeseori de a o fi numit măcar aparenţă, Schopenhauer, deşi spune că lucrul în sine se poate cunoaşte, totuşi el este acela care întrebuinţează termenul de vis sau iluzie când vorbeşte de lumea reprezentărilor noastre. Cauza acestei situaţii, întrucâtva bizare, o vom lămuri mai bine după ce vom fi intrat în miezul expunerii.

Originalităţii lui Schopenhauer îi rămânea acum să descopere calea care să ne conducă până la esenţa ultimă a realităţii. Prin ce mijloc ar fi să surprindem principiul ultim al existenţei, cheia de boltă a tuturor enigmelor? Aici trebuie să arătăm deosebirea importantă dintre cei trei filosofi romantici, pe de o parte, şi Schopenhauer, pe de alta. Lumea, aşa cum o cunoaştem noi, presupune - si acesta forma un articol de crez al idealismului -participarea a doi factori, subiect şi obiect. De altfel, aceasta dualitate este aceea care determină tot stigmatul relativităţii. După cei trei romantici, mijlocul de rezolvare al enigmei era de a se explora realitatea în direcţia *subiectului.* Adâncind funcţiunile subiectului vom putea dezlega misterul cunoştinţei integrale şi sesiza izvorul naturii înconjurătoare. Intervenea aici, probabil, şi ademenirea vechii prejudecăţi după care metafizica nu se poate constitui decât ca o disciplină de dialectică *a priori,* fără cercetare empirică. Dimpotrivă, Schopenhauer crede că studiul subiectului cunoscător dă naştere la speculaţii sterile, fiindcă tocmai el este acela care falsifică realitatea prin orânduirea ei în forme apriorice proprii. „Cunoştinţa intuitivă, o dată introdusă în reflecţie, suferă tot atâtea alterări ca alimentele, care, o dată introduse în organismul viu, sunt nevoite sa treacă prin diverse forme şi combinări, încât nu s-ar mai putea, analîzându-le pe acestea din urmă, să recunoşti constituţia primară a vreunui aliment."

I<a Kant formele lumii cunoscute erau, ca şi la Schopenhauer, creaţiile subiectului, numai căs după primul, ele erau acelea care -în limitele relativităţii - dădeau valabilitatea cunoştinţelor noastre. Dar, dacă subiectul cunoscător este în fond izvorul alterărilor şi mistificărilor, atunci rezultă că pentru sesizarea absolutului ni se impune calea inversă, adică să ne îndrumăm explorarea în direcţia *obiectului*. „Există o diferenţă ~ spune Schopenhauer - între chiar metoda lui Kant şi aceea pe care o urmez. Kant pleacă de la cunoştinţa mediala şi raţioîială, eu, din contră, plec de la cunoştinţa nemijlocită şi intuitivă. El este ca acela care măsoară înălţimea unui turn după umbra sa, iar eu îl măsor direct după el însuşi." Numai căutând să ne apropiem de lucrul în sine vom reuşi să aflăm ce este în spatele aparenţelor, iar aceasta o vom face degajând obiectul de vălurile subiective cu care intelectul nostru 1-a înfăşurat.

Aceasta cale de a studia obiectul cunoştinţei pentru a ne apropia de lucrul în sine o mai apucase şi un alt postkantian, anume Herbart. Atât Schopenhauer, cât şi Herbart menţin distincţia kantiană dintre fenomen si lucru în sine, şi amândoi cred că singurul procedeu de a ajunge la cunoaşterea fundamentală este de a ne ocupa de obiect. De altfel, aceasta este singura afinitate dintre aceşti doi filosofi, căci imediat încep deosebirile profunde dintre ei. In afară de acest punct de vedere comun, nu mai au, probabil, nici unul Astfel, Herbart vrea să prelucrăm obiectul cu ajutorul raţiunii noastre logice. Aparatul nostru logic este acela care trebuie să despoaie realul de toate scoriile care-1 învăluie. Singurul mijloc prin care putem dezbrăca obiectele de vălul aparenţelor, pentru a desprinde nucleul luminos aî realităţii, nu poate fi, după Herbart, decât principiile raţiunii riguros aplicate. Dimpotrivă, Schopenhauer crede, de altfel ca şi Kant, că funcţiunile raţiunii se mărginesc la o simplă operă de sistematizare, de organizare a cunoştinţelor, fără a crea nimic. Ideile raţiunii noastre nu sunt nici creatoare şi nici nu[1] pot pătrunde dincolo de aparenţe. „Raţiunea este de natură feminină, ea nu poate da nimic decât după ce a primit Prin ea însăşi ea n-are nimic, decât modurile de raţionament lipsite de orice substanţă." Schopenhauer găseşte însă că prin intuiţie noi putem avea o cunoştinţa imediată despre lucrul în sine, dar nu printr-o intuiţie mistică, ci printr-una perfect normală. Aici se află una dintre inovaţiile cele mai însemnate pe care le-a adus acest filosof în ceea

ce priveşte metodologia filosofică. Din moment: ce lucrul în sine poate fi cunoştinţa unei intuiţii normale, înseamnă atunci că baza cunoaşterii metafizice nu poate fi alta decât experienţa. Se sfârşeşte deci cu opinia înrădăcinată că, deoarece metafizica speculează asupra absolutului şi transcendentului, nu se poate constitui pe intuiţii empirice. Toţi filosofii considerau metafizica posibilă numai printr-o metodă deductivă, prin construcţii speculative raţionale ori printr-un fel de intuiţie intelectuală, suprasensibilă. însuşi Kant spunea că metafizica, atât cât este posibilă, nu se poate face pe altă cale decât pe cea raţională. Kant era considerat ca dărâmătorul oricărei metafizici, întrucât arătase că pe cale raţională nu putem ajunge decât la scheme goale, fără de conţinut, şi mai ales lipsite de vreo semnificaţie dincolo de experienţă, unde o intuiţie intelectuală nu ne este posibilă. Aici Schopenhauer îi reproşează lui Kant că s-a lăsat indus în eroare de etimologia cuvântului „metafizică" şi că n-a demonstrat câtuşi de puţin, lucru pe care nici nu 1-ar fi putut, de altfel, face, că elementele necesare rezolvării problemei lumii ar trebui să nu facă parte din lumea însăşi. Kant era convins că metafizica se compune din cunoştinţe apriorice. Dar, spune Schopenhauer, „o asemenea cunoştinţă, departe de a putea să ne conducă dincolo de experienţă, nu ne procură decât o parte din aceasta, partea formală, aceea care îi este inerentă, deci cea mai generală; aşadar, ea nu ne procură decât o formă pură, goală de orice conţinut, însă, cum metafizica este ştiinţa care poate cel mai puţin să se mărginească la aceasta, ea trebuie să aibă de asemenea izvoare empirice de cunoaştere. Rezulta de aici că această ipoteză preconcepută a unei metafizici pe care am putea~o crea în mod pur *a priori* este necesarmente zadarnică. Este o adevărată petiţie de principiu pe care o comite Kant când susţine că metafizica nu trebuie să-şi caute noţiunile si principiile sale fundamentale în experienţă, Intr-adevăr, aceasta presupune în prealabil că numai ceea ce ştim mai înainte de orice experienţă ar putea să depăşească orice experienţă posibilă. Bazat pe aceasta, el vine apoi să demonstreze că toate cunoştinţele *a priori* de acest gen nu sunt altceva decât formele intelectului în vederea experienţei şi că ele nu pot deci să conducă dincolo; de unde deduce el în fine, foarte logic, imposibilitatea unei metafizici. Dar nu pare mai degrabă absurd ca să trebuiască, pentru a descifra experienţa, adică lumea,

singurul lucru pe care -l avem dinaintea noastră, să părăsim complet experienţa, să uităm conţinutul ei, pentru a nu păstra drept subiect de studiu decât formele goale care ne sunt cunoscute *a priori?* Nu este mai natural ca ştiinţa experienţei în general să studieze ca atere însăşi experienţa? Problema sa îi este dată în experienţă; de ce soluţia n-ar chema, de asemenea, experienţa în ajutor? Nu este un nonsens, când vrei să vorbeşti de natura lucrurilor, de a nu observa lucrurile însele şi de a te mărgini la câteva noţiuni abstracte? Iată de ce pretind că numai dobândind cunoaşterea lumii poţi ajunge să rezolvi problema lumii: astfel, datoria metafizicii nu este deloc de a trece pe deasupra experienţei în care, numai, consta lumea, ci, dimpotrivă, de a ajunge să înţeleagă din adânc experienţa, dat fiind că experienţa, externă sau internă, este, fără îndoială, izvorul principal de cunoaştere". Prin urmare, nu trebuie să clădim concepte abstracte care sună a gol, ci trebuie să pornim de la intuiţii concrete. Din moment ce metafizica este problema existenţei în ce are ea mai adânc, nu se poate rezolva decât pe cale empirică, şi intuiţia este aceea prin care putem prinde imediat, nemijlocit, realitatea, căci numai prin intuiţie căpătăm o cunoştinţă plină, superioară aceleia pe care am putea-o dobândi prin aparatul nostru logic.

„Intuiţia nu este numai izvorul oricărei cunoaşteri, ea este însăşi cunoştinţa adevărată, singura care-şi merita numele." Prin aceasta Schopenhauer este precursorul cel mai autorizat al lui Bergson -filosofii! încă la modă ~, căci şi acesta vrea să introducă în filosofic metoda pozitiva, şi tot cu ajutorul intuiţiei. Atâta numai că Bergson, mai radical decât Schopenhauer în opera de curăţare a intuiţiei de orice aliaj intelectual, ne introduce până la urmă în regiuni atât de străine de acelea în care funcţionează intuiţia obişnuită, încât s-ar putea spune că ne aduce cel puţin în vecinătatea viziunii mistice,

Schopenhauer nu numai că nu oboseşte să arate că „intuiţia este sursa primară a oricărei evidenţe şi că nu există adevăr absolut decât în raport nemijlocit sau mijlocit cu intuiţia... iar conceptele care nu conduc în cele din urmă la intuiţii se aseamănă cu acele poteci din păduri care se pierd fără a avea vreo ieşire", ci merge atât de departe cu valorificarea intuiţiei încât va susţine că, oriunde există o intuiţie clară a adevărului, este complet inutil orice adaos de demonstraţii şi legitimări raţionale. In consecinţă, consideră de

prisos toate acele ştiinţe demonstrative acolo unde adevărul poate *fi* dat nemijlocit în intuiţie, şi de aici năpustirea sa violenta - şi destul de paradoxală - contra geometriei lui Euclid, pe care o taxează drept o „strălucită absurditate".

Ce rost are, din moment ce putem vedea cu certitudine, dinlr-o figură, de la prima vedere sau prin măsurare, existenta unui anume raport; (de exemplu: o egalitate sau inegalitate de unghiuri), să facem toate acele raţionamente fastidioase, toate acele construcţii artificiale care nu adaugă nimic la ceea ce ne-a procurat intuiţia din primul moment? Geometria lui Euclid s-ar compara, după Schopenhauer, cu propunerea de a umbla în cârje când avem picioare foarte bune, sau de a fugi de frumuseţile din natură pentru a ne delecta cu decoruri de teatru. „Metoda lui Euclid în matematici este o precauţie inutilă, ea se aseamănă cu un călător care, luând drumul mare si neted, în timpul nopţii, drept un râu, se păzeşte de a-1 urma, şi el îl înconjoară mereu pe cărări anevoioase, prea fericit de a-1 întâlni din când în când,"

Opinia aceasta a lui Schopenhauer, oricât ar avea simpatia acelora care au reminiscenţe neplăcute de la studiul matematicii în şcoală, trece prea lesne cu vederea că evoluţia majorităţii ştiinţelor s-a făcut prin *înlocuirea* intuiţiei cu formule abstracte, după cura uită că un lucru, oricât de clar perceput în intuiţie, este o problemă nerezolvata pentru mintea noastră, care caută sa-I tălmăcească în limbajul ei propriu. Cel puţin atâta trebuie să se recunoască, faptul că experienţa este diversă, pe când mintea noastră are postulatul unităţii. Noi nu ne putem mulţumi cu multiplicitatea variabilă a realului intuitiv, ci vrem s-o unificăm. Iar, câtă vreme noi n-am introdus ordine în datele experienţei, nu putem spune că avem o cunoaştere inteligibilă şi cunoştinţe satisfăcătoare.

Dar, exactă sau nu, teoria lui Schopenhauer a fost uti reactiv preţios împotriva doctrinei raţionaliste, care vroia să construiască totul din operaţii mintale, făcând abstracţie de intuiţii, iar atunci când a rămas stabilit - graţie tocmai lui Kant - că nu se poate construi de către raţiune conţinutul concret al cunoaşterii, părea inevitabil ca metafizica, înlănţuită printr-o veche prejudecată de metoda apriorică-deductivă, să devină o ştiinţă a formelor goale...

'^ Capitolul II

-^ VIAŢA LUI SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer vS-a născut la 22 februarie 1788, fiind fiul unui comerciant bogat şi priceput, Henric Schopenhauer, care locuia în Dantzig. Oraşul Dantzig avea şi pe atunci o situaţie asemănătoare cu cea din alele noastre, adică era un oraş german liber pe teritoriu polon. Henric Schopenhauer era, curn spuneam, competent în treburile comerţului, dar îşi făcuse şi o cultură destul de întinsă. Călătorise mult prin Anglia şi Franţa, de unde se întorsese şi cu altă avuţie decât; cu cea materială, impregnându-se mai vârtos de ideile Revoluţiei francele şi ale liberalismului englez. Este interesant să notăm că, atunci când oraşul Danteîg îşi pierde independenţa, fiind anexat de către Prusia în urma împărţirii Poloniei din 1793, Henric Schopenhauer, fire independentă, s-a indignat la gândul că va trebui să trăiască într-un stat absolutist, şi, cum era înzestrat cu o voinţa fermă, a luai; imediat: decizia să se mute la Hamhurg, care era tot un oraş liber.

Mama micului Arthur, Jobanna Schopenhauer, era construită dintr-un cu totul altfel de aluat. Era o femeie cu o frumoasă cultura literară, cu real talent de romancieră, şi o scriitoare cam tot aşa de fecundă ca şi contemporana ei mai tânără, George Sand, despre care Aîfred de Musset, calificat să cunoască adevărul, a povestit că de-abia ajungea la jumătatea elaborării unui roman, si-i şi venea în minte schema romanului următor.

Tatăl lui Schopenhauer era dintre acei părinţi care vor să fixeze ei înşişi cariera copilului lor. Pentru a-i asigura fiului său o deplină independenţă materială, ale cărei avantaje era în măsură să le aprecieze, Henric Schopenhauer s-a gândit serios să facă din băiatul său tot un comerciant. Şi cum, pentru a şti să te conduci în meandrele comerţului, este nevoie de un contact strâns şi direct cu realitatea, Schopcnhauer-tatăl a vrut sa-si scutească fiul de o învăţătură livrescă, şi 1-a pus să studieze la marea şcoală a vieţii. De asemenea, s-a mai gândit că pentru comerţ este necesar să cunoşti câteva limbi străine. Micul Schopenhauer este trimis, la vârsta de opt ani, la un corespondent din Havre al părintelui său, ca să se iniţieze în limba

lunii

franceză. După doi ani Arthur Schopenhauer şi-a însuşit la perfecţie Hmba franceză, care i-a rămas, până la finele vieţii, limba sa de predilecţie, întors din Franţa, Scbopenhauer călătoreşte împreună cu tatăl său prin diferite centre din Germania. Poate că teoria filosofului de mai târziu asupra intuiţiei, ca o cunoştinţă directă şi superioară a realităţii, nu este fără legătură cu sistemul de educaţie la care a fost supus, în orice caz, Schopenhauer îî aproba când făcea maî târziu următoarea constatare: „Cărţile nu înlocuiesc experienţa; ştiinţa nu ţine loc de geniu. Erudiţia se poate compara cu o platoşă grea, care, desigur, face invîndbii pe cel tare, dar care pentru cel bicisnic nu-i decât o povară sub care trebuie să cadă".

Călătoriile si lecturile personale îl modifică sufleteşte pe tânărul ucenic, care- si descoperă cu încetul în sufletul său, vibrând puternic, o strună artistică dintre cele mai fine» şi comunică tatălui său, cu sinceritate, că nu simte nici o vocaţie pentru cariera de comerciant. Tatăl său, om practic, îl puse în următoarea dilemă: ori rămâne la Hamburg şi intră într-un gimnaziu, pentru a da cale înclinaţiilor sale, ori pleacă deocamdată într-o frumoasă călătorie prin Europa, după care însă făgăduieşte că va rămâne comerciant. Tânărul Arthur, trebuind să aleagă, a dat glas ademenirilor călătoriei, în consonanţă tocmai cu germinarea sa poetică, şi a declarat atunci că acceptă să asculte de dorinţele tatălui său, numai să cutreiere deocamdată ţările Europei.

Schopenhauer porneşte în voiaj cu întreaga familie. Vizitează Belgia, Olanda, Anglia, Franţa şi Elveţia. La Londra a stat în pensiune la un pastor şi a plecat scârbit de ipocrizia si bigotismul englez. La Paris a vizitat multe teatre şi muzee. Parisul de pe atunci depăşea cu mult celelalte centre culturale şi artistice ale Europei. Astăzi situaţia s-a mai schimbat: şi la Berlin se pot găsi acum scene uneori mai avansate tehniceşte decât cele din Paris, rămase cam rutinare. Din Anglia Schopenhauer s~a ales cu învăţarea limbii engleze, în Franţa s-a impregnat de opere de artă, iar în Elveţia a admirat frumosul din natură. Schopenhauer s-a extaziat în faţa lui Mont Blanc, descoperindu-şi afinităţi cu acest munte uriaş, singuratic ca un geniu, al cărui vârf uneori este acoperit de nori, asemenea unul gânditor melancolic, iar alteori ii străluceşte, în timp ce văile dimprejur sunt: înecate de umbră, la fel cu acei cugetători care văd lumina, pe când ceilalţi zac încă în întuneric.

Dar, o dată voiajul isprăvit si întors la Hamburg, cu toate că nu vedem nici o analogie între Mont Blanc şi comerţ, Arthur Schopenhauer, ora de cuvânt, se lasă introdus într-o casă de comerţ unde lucrează fără nici o tragere de inimă, fiind, cum spune singur, cel mai detestabil funcţionar.

însă la câtăva vreme, în 1805, tatăl său moare, căzând pe fereastră de la etaj. Pare mai plauzibilă ipoteza că acest accident a fost o sinucidere, deoarece Henric Schopenhauer cam arătase oarecare semne de dezechilibru mintal, nefiind, de altfel, un caz izolat în famîîia sa.

După moartea tatălui, mama lui Arthur şi cu o soră mai mică au părăsit Hamburguî. Joharma Schopenhauer vroia să-şi pună în valoare talentul ei de romancieră şi a crezut de cuviinţa să se mute la Weimar, cu gândul de a deschide un salon literar. Pe atunci Weimar-ul era centrul cultural şi artistic al Germaniei, căci aici se concentrase o întreagă pleiadă de scriitori de prim rang, în frunte cu Goethe.

Arthur Schopenhauer, credincios făgăduinţei date tatălui său, deşi acesta nu mai putea să~l controleze, a continuat să rămână în acea casă de comerţ din Hamburg, bineînţeles, cu aceeaşi lipsă completa de înclinare. Purta însă corespondenţă cu mama sa, care-i descria patetic minunăţiile de la Weimar. într-o bună zi, după vreun an, Schopenhauer se hotărăşte să abandoneze comerţul şi să se apuce de carte, căci până atunci nu făcuse nici o şcoală sistematică. De aceea el îi cere mamei sale sâ-î dezlege de angajamentul luat faţă de tatăl său. Schopenhauer avea o cotă personală îndestulătoare pentru o viaţă independentă, din averea destul de bună rămasă din agonisirile părintelui său, dar deocamdată era încă minor şi avea nevoie de consimţământul mamei sale. De-abia acum mama lui şi-a dat seama de imprudenţa pe care o făcuse cu descrierile sale prea aprinse despre Weimar, căci, în tot cazul, nu-i prea făcea plăcere să aibă lângă dânsa un fiu de 18 ani, care să arate cu atâta indiscreţie vârsta ei proprie. Johanna Schopenhauer se pare că nu-şi iubea prea mult fiul, era lipsită de orice duioşie maternă, fiind o fire egoistă, preocupată prea mult de cariera ei literali, dublată acum şi de una sentimentală. Totuşi ea îl învoieşte să părăsească comerţul şi să se apuce serios de studii, dar cu o condiţie: să nu şadă la Weimar. L-a îndemnat să se ducă mai bine ia Gotha, localitatea celebrelor almanahuri, şi, cum era la mică distanţă de Weimar, îi permitea s-o viziteze din când în când, dar iarăşi cu o condiţie

expresă: să se lase de mania lui satirică, de obiceiul de--a scormon partea vulnerabilă şi ridicolă a oamenilor. Pesemne că l Schopenhauer spiritul său amar şi ironia caustică erau o chestie d structură şi de temperament.

Aşadar, Arthur Schopenhauer se stabileşte la Gotha, unde înscriindu-se la gimnaziu, a sărit,^graţie inteligenţei şi maturităţi sale, mai multe clase într-un an. îşi câştiga astfel timpul pierdut, însă obiceiul sau de a critica totul cu neîndurare a găsit un bu subiect de epigrame în însuşi directorul şcolii. O dată descoperit, trebuit să părăsească şi şcoala, şi localitatea. Atunci a venit să s instaleze la Weimar. Mama sa nu 1-a luat totuşi la dânsa, ci Va trimi să stea în pensiune la un profesor, permiţându-i să vină să o vad, numai în zilele ei de primire.

Schopenhauer a început să studieze cu mult zel. In trei ani s pus la punct cu studiile secundare, în vârstă de 21 de ani, el se înscii la Facultatea de Medicină de la Universitatea din Gottingen. A făcu[1] numai un an de medicina, după care s-a înscris la facultatea d filosofic, în timpul acelui an a studiat însă serios anatomia cu Hempe şi biologia cu Blumenbach. Din aceste studii Schopenhauer *i* conservat importante înrâuriri, care se resimt chiar în evoluţia SE filosofică. El va întrebuinţa, bunăoară, noţiuni biologice tn teoria cunoaşterii, spre deosebire de Kant, care nu foloseşte în teoria lui epistemologică decât termeni de logică, cel mult de psihologie. Este interesant să observăm că teoria apriorităţii şi a idealităţii -împrumutată de la Kant- capătă la Schopenhauer o tinctură biologica De pildă, Kant afirma că timpul şi spaţiul sunt tiparele sensibilităţi noastre, iar categoriile, creaţiile intelectului; pe când Schopenhauei spune că ele sunt produsul *creierului şl* al *sistemului nervos.* Prii aceasta Schopenhauer s-a făcut vinovat de eroarea denumita petiţi de principiu. Creierul, ca să existe; are nevoie de spaţiu» deci cur are sa fie dânsul izvorul spaţiului? între altele, şi Ia aceasta tmctur biologică, pe care Schopenhauer o imprimă doctrinei kantiene, m refeream în capitolul precedent, când spuneam că mai multă vremi gânditorii noştri autohtoni săvârşeau greşeala de a-1 prezenta pe Kar prin prisma şi terminologia lui Schopenhauer.

Schopenhauer a scos însă şi foloase efective din studiile sale di medicină, adunându-şi o comoară de cunoştinţe pozitive. Fără ace material ştiinţific, filosofia lui s-ar fi pierdut, poate, în poezie pur;

căci cine vrea să facă filosofie serioasă e bine să adâncească măcar o ştiinţa exactă. De aceea un învăţământ filosofic înglobat în materii literare oferă mai puţine perspective de material ştiinţific, şi mai ales de metodă riguroasă, deşi întreţine, poate, o elasticitate spirituală superioară,

Schopenhauer a avut marea şansă de a studia de timpuriu lucrări de ştiinţa pozitiva, de a se pune la curent cu progresele ştiinţelor naturii. Cât despre cultura literară, către care îl împingeau suficient înclinaţiile proprii, aceasta va fi de primă calitate.

Mutându-se la facultatea de filosofic, Schopenhauer a avut iarăşi norocul unui distins profesor, excelent îndrumător, Schuîze, care 1-a sfătuit de la începui: să-i citească pe Platon şi pe Kant. Schopenhauer, citindu-i pe aceşti doi mari filosofi în paralel, a rămas profund răscolit şi cuprins de-o admiraţie care nu s--a mai clintit. Jj-a mai citit şi pe Schelling, care i-a plăcut însă mai puţin, deşi nu s-ar putea tăgădui oarecare influenţă şi de la acest filosof, căci ar fi mai greu de explicat unele potriviri dintre dânşii altfel decât pe calea înrâuririi directe.

Cum studenţii germani obişnuiesc să-i caute ei pe profesori, nu invers, Schopenhauer se duce la Berlin să-i audieze pe Fîchte şi pe Schleiermacher. Primul nu i-a plăcut deloc, fiind pentru el o adevărată decepţie. Aceasta se datora, desigur, unei mari deosebiri de structură sufletească, ce se va vădi curând şi în atitudinea lor cetăţenească. Fîchte îşi rostise deja acele vestite discursuri către naţiunea germană şi, încins de văpaia naţionalistă, continua să agite în acelaşi sens, Schopenhauer, în schimb, nu-şi simţea virtuţi războinice, deşi acuma se găsea în anul 1813, când toate ţările germane fremătau de spirit războinic, începând lupta de eliberare de sub jugul lui Napoleon. Cu vaga conştiinţă a unei datorii patriotice, dar cu perfectă repulsie faţă de o participare proprie, el cumpără o sabie şi o uniformă pe care le dăruieşte unui student sărac şi, pentru a nu mai auzi nici măcar un sunet de trompetă, se retrage din drumul armatelor, într-o văgăună din Thuringia.

Aici îşi continuă liniştit lecturile. Citeşte o serie de scriitori care i-au lăsat un fel de pecete permanentă. A rămas admiratorul lui Voîtaire, culcare se aseamănă, într-o privinţă, prin verva lui răutăcioasă, ii studiază pe Rousseau si pe marii moralişti francezi. îşi descoperă puncte asemănătoare mai ales cu Chamfort, în privinţa

amorului fizic si aiitifeminismului Schopenhauer era indignat de privilegiile femeii m societate *şl,* ori de câte ori vorbea despre femeie, avea grijă să adauge: „sexul *mt ştiu pentru ce* frumos".

Tot aici Schopenhauer îşi termină de redactat teza de doctorat, o lucrare de teoria cunoaşterii şi de logică, căreia îi dă un titlu cam rebarbativ, încât mama sa, care nu mai era la curent cu studiile sale, a crezut că-î vorba de un subiect de farmacie. De altfel, titlul dat lucrării» „Ober die vierfache Wurzeî des Satzes vom zurcichenden Grunde" (1813) (în româneşte: „Despre împătrita rădăcină a principiului de raţiune suficientă"), nu-mi pare a corespunde exact conţinutului. Tema pe care o susţine Schopenhauer în această lucrare eminenta este că principiul raţiunii suficiente se prezintă sub patru forme deosebite, sub patru aspecte, patru ipostaze, dacă vreţi patru ramificaţii, dar nu patru rădăcini. Cele patru forme ale principiului raţiunii suficiente sunt: 1) dependenţa logică dintre premise si concluzie; 2) dependenţa cauzală, fizică, dintre fenomene; 3) dependenţa adevărurilor matematice (de pildă, proprietăţile triunghiului ~ de natura acestei figuri), care nu pot fi asimilate cu cele logice; 4) dependenţa conduitei noastre, determinată de motive şi de caracterul nostru, în orice caz, această lucrare este remarcabilă prin subtilitatea analizei şi prin claritatea stilului. Caracteristica limpezimii diafane, Schopenhauer şi-o va păstra tot timpul vieţii. Autorul, o dată lucrarea redactată, şi-o puse în plic şi o trimise Universităţii din lena, care, tot prin corespondenţă, îi trimite diploma de doctor. Un sistem cam expeditiv de acordare a diplomei de doctor, dar parcă, atunci când citeşti lucrarea, îţi pare, pentru cazul acesta, deplin justificat.

Schopenhauer, proaspăt doctor în filosofic, cu o lucrare care iese din comun, se întoarce la Weimar. Aici petrece o scurtă perioadă care îi va lăsa amintiri extrem de neplăcute şi lui, şi mamei lui. Schopenhauer era foarte contrariat de faptul că mama sa, simţind că stilul ei se învecheşte, a crezut să-1 poată îmbunătăţi cu un colaborator mai tânăr, care, pentru a-i sta mereu la îndemână, se mutase sub acelaşi acoperământ. S-au iscat între dânşii certuri înveninate. Mama sa îl făcea arogant şi nesuferit, în timp ce dânsul no cruţa, la rându-i, câtuşi de puţin. Din această epocă de tristă amintire, Schopenhauer s-a ales totuşi cu ceva: cu cunoştinţa de mult dorită a lui Goethe. Goethe a fost puternic impresionat de

tânărul doctor, si într-o scrisoare prevestea că va *ajunge im om* mare, ba chiar că va însemna mai mult decât toii contemporanii săi. Laudele lui Goethe au exasperat-o îa culme pe Johanna Schopenhauer, care părea convinsă că în aceeaşi familie nu pol: exista două genii, si, dacă fiul ei este unul, atunci ce mai este ea? Certurile dintre dânşii, tot. mai înăsprite, au ajuns la exasperare în ziua când fiul a înfruntat-o cu ucigătoarea profeţie că va ve0i o zi când nu va mai fi cunoscută decât prin el, ca mamă a lui. Atunci i s-a spus să plece, iar el a părăsit casa matcă-sii pentru a nu se mai revedea niciodată. Arthur Schopenhauer era acum de mult major, avea destulă avere personală ca să poată trăi independent şi, *In* căutarea unui centru simpatic, merge şi se stabileşte la Dresda, în 1814. S-a apucat iarăşi să lucreze. Goethe, a cărui cunoştinţă o făcuse, 1-a îndemnat să se ocupe de teoria culorilor, problemă la care universalul poet lucra de multă vreme. Schopenhauer îl ascultă, studiază şi publică o broşură care se poate vedea si astăzi, adnotată, într-o vitrină a casei Goethe de îa Weimar, transformată în muzeu, unde se găsesc expuse toate scrierile referitoare şi aparatele folosite la studiul acestei probleme. Broşura lui Schopenhauer se întitula „(Jber das Sehn und die Farben" (1816), şi se pare că Goethe n-a fost prea mulţumit de ea, văzând-o că ajunge la unele conchmt îndepărtate de teoria lui.

Tot îa Dresda Schopenhauer ia cunoştinţă de filosofia indiană, prin intermediul unei scrieri a lui Friedrich Schlegel, si în această filosofic îşi va găsi un important izvor pentru concepţia sa metafizică. Tot aici, lucrând intens vreo patru ani, îşi scrie opera lui fundamentală, „Die Welt als Wîîle und Vorstellung", apărută în 1819 („Lumea ca voinţă şi reprezentare"). Această operă de căpetenie, care conţine concepţia sa asupra lumii şi a vieţii, Schopenhauer o publică în floarea tinereţii, îa 30 de ani. Prin aceasta se constata o mare diferenţă înfre geniul său şi acela al lui Kant Kant a dibuit îndelung, s-a dewoltat încet, dând la iveală „Critica raţiunii pure" abia la 57 de ani. Schopenhauer a fost, ca şi Schelling, un geniu precoce, în schimb, lucrările sale de mai târziu nu vor fi decât completări sau comentarii, în orice caz accesorii faţă de această operă fundamentală.

Schopenhauer pleacă într-o călătorie de odihnă în Italia. Se opreşte la Veneţia, unde se găsea atunci celebrul poet al romantismului englez, Lordul Byron, pentru care avea o scrisoare de recomandare de la Goethe. Schopenhauer vroia de mult să facă

cunoştinţa cu acest mare pesimist, cu care-şi simţea înrudiri sufleteşti vădite, însă ea n~a mai avut ioc din cauza, unei întâmplări destul de curioase. Schopenhauer, care în filosofia sa este cel mai mare misogin, blestemând femeia în toate felurile posibile, a ştiut totuşi să guste viaţa din plin. Plimbându-se în gondolă pe canalele Veneţiei, unde nu se simţea bine singur şi îşi luase o tovarăşă de bucurii, la un moment dat barca lor se încrucişa cu alta, iar partenera filosofului rămase prea mult timp cu capul răsucit după tânărul frumos care trecuse singur. Acesta era tocmai Lordul Ryron, Schopenhauer i-a jurat o ură de moarte fiindcă afixat prelung atenţia unei persoane care trebuia să se ocupe numai de el. A renunţat astfel să-1 mai cunoască, după cum *mi* 1-a cunoscut nici pe Leopardi, care şi el se găsea pe atunci în apropiere. Este interesant să notăm că trei mari genii pesimiste se găseau în acelaşi spaţiu restrâns şi în acelaşi timp, fără însă să ia contact unul cu altul, ba, pare-se, în timpul acela se mai aflau, nu departe, şi alte două personalităţi înrudite.: Chateaubriand şi Lamartine.

Pe când ajunsese la Milano, Schopenhauer primeşte o veste rea, Banca din Dantzig la care-şi avea depuşi banii căzuse în faliment. Cum se ştia fără nici o profesiune, s-a văzut într-o situaţie penibilă şi s-a întors în grabă acasă. Totuşi, din vechile lui îndeletniciri j comerciale - cu toată lipsa de aptitudini cu care le exercitase -pare să-i fi rămas un bob de iscusinţă realistă, încât şi-a dat seama rnaî bine ca alţii că situaţia nu este atât de gravă, şi nu s-a împăcat vsâ i se plătească numai o jumătate din capital, cum se învoiseră ceilalţi deponenţi, ci a pretins întreaga sumă depusă, într-adevăr, reuşeşte să-şî recupereze în întregime averea, şi totodată o salvează şi pe aceea a mamei şi a surorii sale, făcând faţă de ele un ultim gest de cavalerism, fără totuşi a se gândi să le mai vadă vreodată.

Dar lucrurile nu s-au aranjat instantaneu şi, în orice caz întâmplarea îi dăduse un fior de nesiguranţă, aşa că s-a gândit serios la o carieră, anume la aceea profesorală. Merge la Berlin să se abiliteze docent, în 1820. Din comisia de examen făcea parte şi Hegeî, pe care-1 detesta. Se pare că între ei n-a fost o simplă discuţi' contradictorie, ci o harţă înfierbântată. Schopenhauer iese totuşi victorios şi, ca prîvat-doeent, deschide un curs liber, cum se obişnuieşte în Germania, Vrând să-1 distrugă cu totul pe Hegel, se gândeşte la o metodă expeditivă. Pentru a surpa faima de care se

bucura pe atunci Hegel, Schopenhauer îşi pune cursurile îa aceleaşi ore cu el, sperând să-i fure studenţii; însă n-a nîmerit-o bine, cad aceştia continuau a merge tot la Hegel, care se găsea la apogeul prestigiului său. Schopenhauer rămânând constant la cursurile sale, care erau prea noi pentru a face vad dintr-o data, cu un auditoriu extrem de redus: doar câteva persoane rătăcite, între care un zaraf sî un căpitan la pensie, a fost, nevoit să-şi închidă cursul, cum ar spune Corneille, şi cum repeta adesea Maiorescu, „fautc de combaltants". Silit de ambiţia sa jignită să părăsească furios profesoratul, si-a crescut încă mai tare ura sa împotriva romanticilor, uitând că el fusese acela care atacase. Era convins, între altele, că la marele congres filosofic de îa Gotha se dăduse parola de a nu i se pronunţa niciodată numele. De aceea mânia şi blestemele sale contra profesorilor de filosofic nu vor conteni vreodată şi nu vor cunoaşte nici un fel de limită. Ba chiar s-a interesat pe lângă un prieten de-al său; jurist, până unde ar putea să înainteze cu ocările fără să rişte un proces. In acelaşi timp, pentru a--şî explica insuccesul filosofiei sale, se mângâia cu aforisme de genul acesta: că valoarea adevăratelor opere însemnate nu este recunoscuta decât târziu şi că o influenţă va dura cu atât mai mult cu cât a început rnai târziu, sau protesta că ideile sale ar avea ceva comun cu „prostuţa şi bine hrănita filosofic universitară, care, încărcaţi cu o sumă de interese personale şi de menajamente de păzit, înaintează ocolind cu prudenţă si având pururi în vedere, pentru a se călăuzi, frica de Dumnezeu, intenţiile ministerului, preceptele Bisericii, cererile editorului, asentimentul studenţilor, prietenia colegilor, polifa zilei, opinia publică a momentului şi alte mii de lucruri încă". Iar despre Hegel Schopenbauer spunea că este „autorul celei mai grosolane şi mai gigantice mistificări care s-a văzut vreodată: el a obţinut un -succes pe care posteritatea îl va considera ca fabulos şi care va rămâne un monument al naivităţii germane". Sistemul lui Schopenhauer de a-l doborî pe Hegel a dat greş fiindcă era lipsii, de orice înţelegere psihologică. O glorie, oricât de mare, se poale, fireşte, răpune, dar mai greu printr-o acţiune bruscă, violenta, vulcanică, ci printr-una lentă, care să o mineze cu încetul, cura roade valul stânca, bucăţică cu bucăţică. E drept că aceasta este o operă de lungă durată, de răbdare, care nu se potrivea deloc cu temperamentul aprins al lui Schopenhauer.

La eşecul sau în cariera profesorală - repede încheiata - si la triumfal durabil al adversarului său, Hegel, se adăugase acum un alt motiv de amărăciune. Opera sa principală, de doi ani tipărita, nu avusese absolut nici un răsunet, nu se desfăcuse câtuşi de puţin, ameninţată să se vândă ca simplă maculatură, ori să hrănească şoarecii în podul editorului. Schopenhauer nu degeaba spusese că „modestia este o virtute inventată pentru uzul măgarilor, căci ea vrea să vorbeşti despre tine ca şi cum ai fi din tagma lor", căci el n-o poseda în nici un grad. El era încredinţat că în lucrarea sa principală rezolvase toate enigmele universului şi că pe inelul său ar trebui să se graveze imaginea Sfinxului prăbuşit, căci se poate perfect asemăna lui Oedip din legendă, acel muritor care, descurcând toate întrebările obscure puse de Sfinx, 1-a doborât în mod definitiv. Ei bine, faţă de această, încredere considerabilă în ideile sale, nici cel mai mic semn de înţelegere din afară nu se făcea auzit Orgoliul său grav rănit; era un neîmblânzit motiv de întunecare, încă un considerent, de alt ordin, venea să completeze amărăciunile saîe. Producând opera sa principală, Schopenhauer îşi golise dintr-o dată tot sufletul, îl deşertase până la fund de ţoală avuţia sa lăuntrică. El nu scria, fireşte, decât atunci când. avea ceva de spus şi, din moment ce spusese totul, dezlegase toate misterele lumii, nu mai avea nimic important de făcut, şi aşa s-a pomenit cu un gol sufletesc greu de suportat, mai ales când din nici o parte nu venea nici cea mai mica rază de mângâiere.

în urma acestor vicisitudini, Schopenhauer cade într-o mizantropie extraordinară. Anii care urmează, petrecuţi la Berlin, sunt dintre cei mai mohorâţi.

înclinarea sa spre pesimism era din belşug hrănita. Viaţa îi devenise un coşmar. Dormea *c\i* revolverele sub cap de teama conjuraţiei profesorilor de filosofie, care, după ce organizaseră conspiraţia tăcerii din jurul lui, vroiau probabil să-1 suprime. Altă daţi temerile saîe nemotivate luau altă. formă, ,,Că în puţină vreme - spunea ci - viermii îmi vor scociorî corpul este un gând pe care-1 mai pot suporta, dar ca profesorii de filosofie să roadă filosofia mea, mă cutremur dinainte." Nesociabîîitatea sa nu mai cunoştea margini. Nu trăia decât din afecţiunea unui singur tovarăş, un câine căruia îi spunea Âtma, ceea ce înseamnă „suflet" în limba indiană, si pe care, când voia să-1 ocărască, îl striga „omule!", arătându-şi astfel dispreţul

pentru speţa omenească. Răutăcioşii îi spuneau acestui câine „micul Schopenhauer", în timp ce filosoful spunea în legătură cu acest amănunt din viaţa sa: „Trebuie să mărturisesc sincer: vederea oricărui animal mă bucură imediat, în special a câinilor. Dimpotrivă, vederea oamenilor excită mai totdeauna în mine o aversiune accentuată, de aceea fug de ei şi mă întorc spre natură, fericit de a întâlni aici animalele. Câinele, unicul prieten al omului, are un privilegiu asupra celorlalte animale, un semn care-1 caracterizează, este acea mişcare din coadă atât de binevoitoare, atât de expresivă şi de profund sinceră. Ce contrast în favoarea acestui fel de a saluta pe care i 1-a dat natura, când se compară cu plecăciunile şi cu înspăimântătoarele strâmbături pe care le schimbă oamenii de politeţe!". Apoi Schopenhauer se mai temea să nu fie spionat şi îşi făcea socotelile în limba greacă sau latină. Amărât, înăcrit, înăsprit, într-o stare vecină cu patologia, Schopenhauer rămâne în Berlin, cti forţa creatoare împotmolită până în 1831, când, în faţa unei epidemii de holeră, îî părăseşte pentru a căuta o „citadelă contra holerei". Apostolul pesimismului radical, care predica înţelepciunea de a prefera neantul - existenţei, a găsit totuşi că e mai bine să fii decât să nu fii în viaţă şi a devenit „hoîerofob de meserie", cum o declară singur. S-a refugiat la Frankfurt pe Main, unde va rămâne până la sfârşitul vieţii saîe. Această epocă este cea mai lungă si cea mai liniştită dintre capitolele vieţii lui. Se produce o înseninare şi încep în sfârşit să-i vină treptate adieri de glorie - din gloria atât de mult aşteptată.

în anul 1836 publică o nouă carte, „Ober den Willen in der Natur" („Despre \'oinţa în natură"), o aplicaţie a ideilor sale la fapte noi, colecţionate din cărţile de ştiinţă, cu a căror apariţie era întotdeauna la curent, însă o primă zare de recunoaştere a valorii sale îi vine din următoarea împrejurare: o societate norvegiană de ştiinţe propune ca subiect de concurs tema libertăţii voinţei, şi Schopenhauer candidează *cu* o mică lucrare, fiind premiat de juriu, încurajat de acest modest succes, deşi minuscul faţă de slava pe care o aştepta, Schopenhauer concurează şi la problema propusă de o societate daneză, despre fundamentele moralei. De data aceasta a fost respins de la premiu, nu din lipsa de valoare a lucrării trimise, ci fiindcă s-a dedat ia invective şi ultragii de pamfletar împotriva lui Fichte, Schelling şi îndeosebi Hegel, iar o societate

academică nu-şi putea permite să premieze un autor care se exprima m termeni ireverenţios! la adresa unor glorii filosofice consacrate. Schopenhauer îşi publică ambele memorii sub titlul următor: „Die beiden Grundprobleme der Ethik" (1841) („Cele două probleme fundamentale ale eticii"), dar nici această operă n-a avut vreun succes deosebit. Atunci se gândeşte la reeditarea operei sale principale, care acum nu mai exista, nu fiindcă s-ar fi epuizat complet, ci pentru bunul motiv că o irosiseră vicisitudinile inevitabile ale cărţilor care îngălbenesc nedesfacute,

în anul 1844 Schopenhauer scoate o ediţie mărită, în două volume, a „Lumii ca voinţă şi reprezentare". Cel de-al doilea volum, cel adăugat, era un fel de întregire a primului, completându-i diferitele capitole cu o .serie de suplimente, şi era scris mai înaripat, mai sprinten, mai uşor de înţeles. Ediţia a doua a avut, din aceasta cauxă, un oarecare succes, dar nu exagerat de mare.

In anul 1851 Schopenhauer publica în fine o lucrare destinată să forţeze indiferenţa publicului şi să-i aducă admiraţia generală.

Această carte cuprinde două volume de aforisme pe care le intitulează, după mania sa de a da cărţilor titluri pe atât de abracadabrante pe cât de limpede este conţinutul lor, *Parerga et Pamlipomena,* Aici Schopenhauer, sub formă de aşchii, de gândiri răzleţe, ne dă o sumă de idei minunat exprimate, care se raportează tot la sistemul său generai, compietându-I sub diferite aspecte. Aceasta carte a reuşit să trezească zvon de la om la om, culminând înlr-o izbândă uriaşă. Toate calităţile de scriitor ale lui Schopenhauer sunt aici prezente la potenţa lor maximă. Spirit subtil, ironie scânteietoare, poezie admirabilă, putere de pătrundere, formule lapidare, toate acestea fac din aforismele lui Schopenhauer adevărate perle ale cugetării filosofice, care trebuie neapărat citite de oricine năzuieşte la o cultură mai subţire. Această operă, găsind un răsunet imens, scoate din amorţeală atenţia publicului, care acum caută avid şi celelalte opere ale acestui scriitor excepţional.

.Acum numele de Schopenhauer devine unul dintre cele mai populare. Şi acest om care trăia retras într-o pensiune, ignorând şi disprcţuind părerile altora, deodată îşi schimbă atitudinea. El merge acum să-şi ia masa la Hotel d'Angleterre, ca să savureze în contact cu publicul cele mai mici detalii ale gloriei. Şi-a angajat un secretar special pentru a-i tăia din ziare tot ce se scria despre el şi s-a înfuriai

teribil când un cronicar francez a început prin a «spune că el pare foarte mirat de gloria îa care a ajuns, când dânsul n-a făcut decât s-o prorocească mereu. Schopenbauer mergea până acolo încât spunea că lui îi fac plăcere şi comentariile care pricep pe dos ideile sale, căci asemenea glosse sunt doar făcute să atragă atenţia publicului, nu să-i formeze opinia. A rămas extrem de încântat când a auzit că ofiţerii din câteva garnizoane, care înainte se ocupau cu alte lucruri, au început să-i studieze filosofia. „Gloria mea - scria unui prieten - se întinde ca un incendiu, nu m progresie aritmetică sau geometrică, cî cubică." Deşi Schopenhauer făcea singur distincţia între mândrie, conştiinţa propriei tale valori, şi vanitate, dorinţa de a fi apreciat de ceilalţi: „orgoliul -- spunea el ~ este convingerea ferm dobândită a propriei noastre înalte valori sub toate raporturile; vanitatea, dimpotrivă, este încercarea de a face să se nască această convingere la alţii, şi obişnuit cu speranţa secretă de a putea în urmă să ne-o însuşim şi noi", şi cu toate că eî detesta vanitosul, totuşi s-a dovedit a fi unul dintre cei mai mari vanitoşi pe care i-a cunoscut istoria. Acestui filosof care trăia ca un schimnic, fără ca factorul poştal să-i aducă vreodată vreo scrisoare, acum îi sosesc nenumărate epistole admirative, I-a plăcut îndeosebi aceea a unui burghez entuziast care-î întreba când este ziua sa de naştere, ca să i-o serbeze în familie. Schopenhauer se plânge prietenilor săi că unii vizitatori, când pîeacă(vor să-i sărute mâna, adăugând: „este o ceremonie cu care nu mă pot; obişnui şi care face parte, fără îndoială, din demnitatea mea imperială". Altă dată el povesteşte că cineva a cumpărat un portret de-al 3ui şi i-a cerut voie să construiască o casă pentru a-1 expune; „ar fi prima capelă ridicaţii în onoarea mea. Şi ce nu se va spune de mine în anul 2100?". Schopenhauer se îmbăta de farmecul gloriei, pe care-1 savura prin toii porii şi-1 degusta ca pe un nectar, în afară de puzderia de mărturii arătate mai sus, înseşi universităţile încep să se ocupe de opera lui. Pe el, care n~a putut fi profesor, acum profesorii îl studiază cu zel. Universitatea din Leipzig deschide un concurs pentru cea mai bună lucrare despre Schopenhauer. Ziarele străine scriu şi ele despre această nouă stea a filosofiei. La Hotel d'Angleterre, la ora dejunului, era un adevărat pelerinaj de curioşi pentru a-1 vedea mai îndeaproape pe marele filosof. Acum Schopenhauer nu mai era acel ursuz care îngheţa de la distanţă pe cei dimprejur, ci devenise cel mai simpatic convorbitor,

tot timpul plin de vervă scânteietoare, li plăcea să facă glume, deşi note muşcătoare nu-i lipsea nici acum. Vin oaspeţi să-I vadă şi din ţări străine. Un francez rafinat, Fouche de Carreil, 1-a vizitat pe Schopenhauer si a găsit într-însul întruparea unui gentilom perfect, a unui încântător curtean din vremea lui Ludovic al XV-îea, Totuşi, se pare că tot mai păstra unele toane când şi când, căci un alt publicist francez, Challemel Lacour, când s-a dus să-1 viziteze acasă, a înregistrat cu totul altă întipărire. Vorbele lente si monotone ale lui Schopenhauer îi făceau impresia unei răsuflări îngheţate prin poarta întredeschisă a neantului, parcă avea în faţă pe însuşi Belzebuth şi, timp de câteva ore după aceea, avea mereu senzaţia că se afla pe o mare frământată, într-o barcă legănată de valuri primejdioase.

în orice caz, Arthur Schopenhauer şi-a încheiat viaţa în plină apoteoză, nemulţumit, poate, numai de un singur lucru: că mama sa, încetată din viaţă (1838) mai înainte de izbucnirea gloriei sale, n-a trăit să-1 vadă nimbat de admiraţia publică şi să fie obligată a i se închina.

Gloria sa, deşi cam târzie, a fost însă efectivă şi i-a adus şuvoi de satisfacţii. In această încântare crescândă, Schopenhauer, încă zdravăn trupeşte, a murit de o congestie pulmonară în anul 1860, în vârsta de *TI* de ani. Este drept că gloria lui n-a avut caracterul perfect senin de recunoaştere respectuoasă, cum a fost aceea a iui Goethe. Erau şi unele glasuri discordante, datorate, desigur, faptului că el continua să păstreze unele comportări bizare. Principele de BUlow, fostul cancelar al lui Wîlhelm al îî-lea, în memoriile saîe de curând apărute, povestindu-şi copilăria sa petrecuta la Frankftirt pe Main, scrie că mtâînindu-se, ca copil, pe stradă, cu un bătrân cu sprâncene stufoase, cu străfulgerări în privire, pe scurt asemănător unei sperietori, 1-a întrebat pe însoţitorul său cine să fie, şî i s-a răspuns că este un filosof cam ţicnit despre care se povestesc o mulţime de lucruri ciudate. De aici se poate vedea că în celebritatea lui Schopenhauer se împleteau pe alocuri şi raze mai impure...

încheind istorisirea vieţii acestui filosof, nu pot să nu semnalez imputarea ce i s-a adus lui Schopenhauer pentru discordanţa care se află mire doctrina lui şi unele aspecte ale vieţii sale. Deşi el se arată în toate scrierile sale un implacabil misogin, deşi apostrofa în modul cel mai crunt femeia, totuşi a fost în practica vieţii un deosebit de vajnic amator. Apoi, deşi în fîîosofîa morală va predica abnegaţia

sî mila, a fost aievea un egoist fără pereche, un mare zgârcii; şi iubitor de arginţi. Preţuind nefiinţa, nu ştie totuşi cum să scape de-o epidemie primejdioasă, sau, deşi condamnă vanitatea, n-a existat în lumea Intelectuală un mai mare vanitos decât el. După cum se vede, n-a existat o prea mare concordanţă, la Schopenhauer, între idei şi fapte, de multe ori acestea apucând direcţia contrară. Sa pus în discuţie chiar sinceritatea pesimismului său. Ce fel de pesimist a putut fi un om care a izbutit cam în tot ce a vrut? Ce semnificaţie mai au spusele sale, când el a contemplat mizeriile

Acest mod de a pune problema este, desigur, greşit. Optimismul si pesimismul sunt chestiuni de temperament. Există oameni care trăiesc în cea mai neagră mizerie si totuşi se arată optimişti, sunt permanent mtr-o bună dispoziţie, care exprimă mai mult o reacţie a organismului decât o icoană a condiţiilor de viaţă. In schimb, sunt alţii care, chiar dacă au de toate, fondul firii lor de pesimism stăruie şi îumeali se înfăţişează în culori îndoliate. Câţi dintre cei ce au gustat din plin plăcerile vieţii nu găsesc la fundul cupei ceva totdeauna amar? Nu se poate bagateliza pesimismul lui Schopenhauer încercând a~l explica fie prin vremelnica lipsă de succes, fie prin unele amărăciuni pasagere, după cum nu-1 putem înlătura ca factice, arătând că el nu se îndreptăţeşte din felul de viaţă al autorului. Că la dânsul înclinarea spre atitudini mohorâte a fost ceva temperamental, se poate vedea din scrisorile de timpuriu aîe mamei sale, care ni-1 prezintă veşnic preocupat să detaşexe latura întunecată a lucrurilor. Pesimismul lui .Schopenhauer a fost reflexul temperamentului său şi a găsit ecou în firile de acelaşi fel. Cât despre faptul că nu şi-a aplicat în practică doctrina, Schopenhauer a răspuns c-ar fi ridicol să i se reproşeze că apreciază si alte virtuţi decât pe ale sale personale. Un filosof nu este întotdeauna şi un sfânt, cad „virtutea nu se învaţă întocmai ca si geniul; pentru ea noţiunea ei este tot atât de neputincioasă ca si pentru arti, şi poate, cel mult, să-i servească de instrument Ar fi tot atât de absurd a cere ca sistemele de morală să producă virtuoşi, nobili si sfinţi, ca de a pretinde sistemelor noastre de estetică să creeze poeţi, sculptori şi pictori", în afară de aceasta, un filosof are dreptul şi dânsul să nu fie mulţumit de sine însuşi, iar a fi nemulţumit de sine înseamnă a-ţi constata unele deficienţe, unele lipsuri, pe care cauţi să le

împlineşti printr-un ideaî, chiar daca momentan te depăşeşte. Netăgăduit că în această privinţa Schopenhauer are ceva dreptate. Când cineva schiţează o doctrină morală, n-o face numai plecând de Ia lipsurile altora, ci şi de la ale sale proprii, iar deosebirea înire ce este si ce ar trebui să fie nu corespunde obligatoriu cu deosebirea dintre restul oamenilor şi el însuşi. Nu este însă mai puţin adevărat că cineva cu nimic nu poate să dovedească altora mai bine credinţa sa într-o doctrină decât conformându-se ei. Câtă vreme nu îndeplineşti în faptă ceea ce ai preconizat în teorie, poţi deştepta îndoieli îndreptăţite asupra tăriei convingerilor tale. Şi o atare îndoială slăbeşte în ochii lumii poziţia unei doctrine, oricât ar fi de temeinic eşafodajul ei demonstrativ. Este drept că Schopenhauer n-a avut un temperament de luptător, ca FichtG, că a traversat frământările epocii sale asistând dintr-un colţ retras. Poate tocmai firea Iui contemplativă î-a predestinat unei doctrine filosofice cu aspiraţii spre „Nirvana". Totuşi chiar doctrine de renunţare, pentru a deveni evanghelii, au avut nevoie de temperamente militante si de apostoli care şi-au acordat riguros vorba cu fapta. Credinţa creştină, cu care Schopenhauer îşi găsea atâtea afinităţi

pentru a cuceri conştiinţele, a avut trebuinţă de jertfa benevolă a autorului ei, care a^dat supremul exemplu al concordanţei dintre fapta şi predica lui. însă aceste cazuri, în care făuritorii de concepţii morale dau cei dintâi şi necondiţionat exemplul aplicării, sunt excesiv de rare, şi poate tocmai de aceasta lisus nici n-a putut fi socotit om propriu-zJs, ci o divinitate. In genere, pe pământ ideile filosofice sunt mai mult regulative, în sensul că ele dirijează activitatea noastră în calitate de ideal, care nu e imediat si integrai realizabil, dar te poţi apropia întruna, stabilind măcar o convergenţă fără termen între el şi faptele omeneşti. Bineînţeles însă că cine se ambiţionează să întemeieze o **religie,** cu adânci rezonanţe în suflete, trebuie să dea pilda imediată a contopirii Iui cu idealul, căci specificul religiei este tocmai ieşirea ei din cadru! evoluţiei istorice, anticiparea viitorului îndepărtat, instalarea ei actuală în ideaî, epuizând etapele lente ale unui progres fără sfârşit. Pentru un astfel de îucru nu fusese zămislit Schopenhauer, care, deosebit de alte motive, n-a putut crea o religie, deşi a dăruit, în orice caz, omenirii o bogată şi valoroasă operă filosofică.

Capitolul III LUMEA CA REPREZENTARE ŞI VOINŢA

Filosofia lui Schopenhauer este înainte de toate o metafizică, o concepţie de ansamblu care caută să ne destainuie esenţa ultimă a realităţii, „Fizica - spune el - nu se poate ţine în picioare prin propriile sale forţe; îi trebuie o metafizică pe care să se sprijine, oricât dispreţ ar manifesta pentru ea. Explicaţia fizică ca atare şi într-un mod absolut are nevoie de concursul unei explicări metafizice care vine să-i dea cheia tuturor ipotezelor sale şi care, pentru însuşi acest, motiv, trebuie să urmeze o cu totul altă cale. Latura absolut inexplicabilă care se regăseşte dedesubtul oricărui fenomen ne arată că există în adâncul ordinii fizice a lucrurilor o altă ordine, de o natură diferită, care este ceea ce Kant numeşte ordinea lucrului în vsine şi care constituie obiectul metafizicii."

Schopenhauer este atât de convins de adâncimea cerinţei metafizice în sufletul omenesc încât el defineşte chiar omul „animal metafizic". Omul ar avea ca menire, ca tendinţă fundamentală, căutarea şi pătrunderea secretelor supreme aîe existenţei. Aceasta este o concepţie opusă aceleia a lui Bergson - influenţat de câteva decenii utilîtarîsle -, care vede în om înainte de toate un *homofaber,* un fabricator de unelte în vederea acţiunii practice. Schopenhauer descoperă începutul filosofici în facultatea pe care o au până şi spiritele cele mai inculte, de a se mira de aspectele pe care ni le prezintă lumea şi propria noastră existenţă. „Nici o fiinţă în afară de om nu se miră de propria sa existenţă; pentru toate celelalte animale ea este un lucru de la sine înţeles şi care nu le miră." Amintim în treacăt că de aici Schopenhauer scoate afirmarea că faptul existenţei este contingent:. Intre alţii, Spinoza şi, în zilde noastre, Bergson susţin că non-existenţa, neantul, este un gând imposibil şi deci că existenţa ar fi ceva necesar, aşa că nu ne putem întreba despre cauza ei. Spre deosebire de dânşii, Schopenhauer spune că „agitaţia care întreţine mersul neîntrerupt al ceasului metafizic vine din conştiinţa că non-existenţa lumii este tot: aşa de posibilă ca şi existenţa ei". Ba el se grăbeşte să adauge că nu numai

că putem gândi efectiv non-existenţa, dar ca nefiinţa este chiar preferabilă existenţei. Ceea ce trebuie să reţinem e că după Schopenhauer preocupările metafizice sunt esenţiale omenirii.

El dovedea acest lucru arătând că oamenii nu s-au putut niciodată dispensa de eîe, căci religiile nu sunt decât nişte metafizici populare, adaptate la puterea de înţelegere a vulgului. „Temple sau biserici, pagode sau moschei, în toate ţările, în toate timpurile sunt o mărturie, în splendoarea şi măreţia lor, a acestei trebuinţe metafizice care pururea vie şi puternică urmează de aproape la om nevoii fizice,"

Insă, cu toată puternica sa năzuinţa metafizică, Schopenhauer este totodată prea pătruns de spiritul critic al filosofiei kantiene ca să nu simtă că orice filosof este constrâns ca, înainte de a purcede Ia clădirea unei metafizici, să tranşeze în prealabil problema cunoaşterii. Suntem obligaţi ca mai înainte de toate să ne verificăm instrumentele noastre de cunoaştere, ca să vedem ce putere de bătaie pot avea. Aici se va deosebi iarăşi de Bergson, care spune că singurul si ceî mai bun mijloc de a şti până un.de putem ajunge este să mergem. Inîr-adevăr, criticismul nu trebuie să pună prea multe piedici activităţii speculative creatoare, cum se întâmplă adesea în epocile de sleire, de oboseală a facultăţii de creaţie, ci trebuie numai să o încoroneze.

Plin faptul că Schopenhauer precede cercetarea metafizică propriu-zisă cu un important capitol despre teoria cunoaşterii, se arată a merge cu stricteţe In făgaşul filosofiei kantiene. Cea dintâi pătrime din opera sa principală, „Lumea ca voinţă şi reprezentare", se ocupă cu problema cunoaşterii. Aceasta este si partea cea mai puţin originală dîn toată fiiosofla lui Schopenhauer.

Este scrierea unui discipol obedient, sau chiar vasal al filosofiei kantiene. lata cura recunoaşte el singur acest lucru; „Estetica transcendentală este o operă atât de nepreţuită încât ea singură ar fi ajuns pentru a imortaliza numele lui Kant Demonstraţiile ei sunt atât de perfect convingătoare încât nu stau Ia îndoială deloc de a pune afirmaţiile ei în numărul adevărurilor nerăsturnabile; de altfel, ele sunt mai mult decât oricare bogate în consecinţe şi constituie deci ceea ce este mai rar, adică o adevărată şi mare descoperire metafizică".

Unii comentatori ai filosofiei lui Schopenhauer văd, tocmai în aceasta lipsă de originalitate a părţii iniţiale din cartea sa principală,

0 cauză a insuccesului său din prima perioadă, Deşi notorietatea Iui Schopenhauer mai târziu va fi din cele mai mari, în primii ani de apariţie ai cărţilor sale el a fost, precum se ştie, complet ignorat de public. Unii au spus că una dintre cauzele importante pentru care filosofia lui Schopenhauer nu s-a bucurat dintr-o dată de succes trebuie s-o căutăm în aceea că în introducerea ei nu avea nimic deosebit. Aceasta nefiind decât o expunere în alţi termeni a ideilor kantiene, atunci de la primele pagini cititorul poate închide cartea, convins că autorul ei îl copiază pe Kant.

Intr-adevăr, în partea introductivă a filosofici sale, Schopenhauer nu este prea original, dar totuşi trebuie să-i recunoaştem şi aici un minunat dar personal de a găsi formule lapidare pentru prezentarea ideilor kantiene. Filosofia kantiană, graţie stilului strălucit pe care 11-a împrumutat talentul literar al lui Schopenhauer, a căpătat o mare putere circulatorie. Evident, Kant este şi rămâne un filosof considerabil, dar el nu avea un scris prea atrăgător, din cauza întortochierîlor lui rebarbative în exprimarea scrisă, aşa că lectura sa directa era inabordabilă unor cercuri mai întinse.

Cea dintâi formulă, cu care, de altfel, îşi începe opera sa principală, şi prin care Schopenhauer sintetizează epistemologia kantiană, este propoziţia; *lumea e reprezentarea mea.* „Lumea este reprezentarea. mea, iată un principiu pe care, la fel cu axiomele lui Euclid, fiecare trebuie să-1 recunoască de adevărat, din moment ce 1-a înţeles." Ce vrea să spună această propoziţie? E vorba de ideea kantiană, extrem de importanta, că lumea înconjurătoare nu există aievea în felul în care noi o credem şi o vedem. Lumea exterioară nu are o fiinţare independentă, ci este în strânsă atârnare de conştiinţa subiectului percepător, deşi în aparenţă are aerul că se compune din obiecte de sine stătătoare, care există fie cale percepem ori nu. „Oricât de masiv si de imens ar fi universul, existenţa sa nu ţine în orice clipă decât de un singur fir şi extrem de subţire; şi acesta-i conştiinţa în care apare." De fapt, obiect şi reprezentare sunt unul şi acelaşi lucru, iar reprezentarea aparţine unui subiect.

Pentru a întări aceasta afirmaţie, Schopenhauer se grăbeşte să pună de-a capul înainte următorul adevăr fundamental: Nu există obiect fără subiect. Cu alte cuvinte, lumea exterioară, alcătuită din obiecte fizice, nu există decât atâta vreme cât este percepută de un subiect cunoscător, şi exclusiv în relaţie cu el. Toată realitatea

presupune acest dualism fundamental si indisolubil dintre subiect si obiect, care şti la baza oricărei cunoştinţe si deci a oricărei existenţe ce ne apare. „Subiectul este suportul lumii, condiţia constanta, totdeauna subînţeleasă a tot ce este perceptibil, a oricărui obiect, căci tot ce există nu există decât pentru subiect." Aşadar, nu există în sine culoare ori sunet, întindere sau mişcare, toate acestea fiind realităţi în funcţie de conştiinţa noastră percepătoare. N ar trebui să spunem că eu cunosc soarele sau eu cunosc pământul, ci eu cunosc ochiul meu care vede soarele şi mâna mea care atinge pământul. Realităţile exterioare fiind produsul unei raportări la subiectul cunoscător, ele nu pot avea o existenţă autonomă. După Schopenhauer geologia, cel puţin într-o anumită privinţă, este o ştiinţă fantezistă. Această disciplină, care ne descrie diferitele ere cu schimbările lor cosmice mai înainte de a fi apărut organismele percepătoare, este lipsită de adevăr. Ceea ce ne descrie geologia nu poate fi decât ceea ce s~ar fi întâmplat dacă ar *fi* fost o conştiinţă care să înregistreze evenimentele de atunci. O dată cu absenţa conştiinţei, se scufundă în întuneric toate peisajele. Dacă se suprimă conştiinţa, nu mai există nici câmpii cu flori, nici munţi cu păduri, nici răsărit de îună sau apus de soare.

Cel mult pământul nostru ar putea fî o planetă luminoasă ce-ar apărea locuitorilor de pe alte tărâmuri. Aşadar, toate apariţiile de fenomene presupun în prealabil o conştiinţă care să le perceapă.

si-I atribuia simţurilor. Karit, urmărind aceiaşi scop şi pe aceeaşi cale, merse mai departe si demonstra că tot ce face posibil percepţia intuitivă propriu-xisă, anume spaţiul, timpul şi cauzalitatea, nu sunt decât o funcţie cerebrală, numai că el s-a abţinut de a întrebuinţa acest termen de fiziologie." Aceasta ar fi, după Schopenhauer, semnificaţia propoziţiei „lumea este reprezentarea mea".

Pornind de la această idee, de la dualitatea dintre subiect si obiect, Schopenhauer are o şarjă violenta împotriva fîlosofiei Iui Fichte. Şi acesta susţinuse că lumea exterioară nu este de sine stătătoare, dar el mersese prea departe când afirma că existenţa este un produs integral al spontaneităţii eului nostru. Pentru ca Fichte să poată ajunge la întemeierea acestei teorii, trebuia mai întâi să înlăture radical piedica pe care o aşternuse sistemul kantian în calea libertăţii absolute a euîui, anume trebuia să înlăture lucrul

în sine. La Kant, lucrul în sine era acela care îngrădea spontaneitatea eului şi ne furniza materialul cunoaşterii, pe când forma cunoştinţei era o creaţie a spiritului nostru. De aceea, nu era posibil ca întreaga noastră cunoştinţă să fi.e opera de creaţie a spiritului nostru, câtă vreme se menţinea nrezenţa lucrului în sine, independent de subiectul percepător. însă Fichte se împotrivea admiterii lucrului în sine, pentru că acesta n-ar fi decât un obiect, un simplu duplicat al obiectelor sensibile, şi, după cum obiectele sensibile nu pot exista fără un subiect cugetător, tot aşa şi fantoma lucrului în sine presupune o gândire care să-1 afirme. Este o iluzie să ne închipuim că lucrul în sine există independent de cugetarea noastră, fiindcă afirmarea existenţei luî este tot un act de gândire. Nimic în obiect, în realitatea exterioară, nu poate fi de sine stătător, căci presupune condiţia supremă a oricărei existenţe, gândirea, O dată cu gândirea dispare orice realitate, şi deci nu mai este loc nici pentru lucrul în sine. Un obiect în sine, independent de un subiect care să-î cunoască, este o simplă himeră, o pseudo-idee. Dacă ne ridicăm până la condiţia ultimă a oricărei cunoştinţe şi a oricărei existenţe, până la termenul cel mai înalt care este presupus de tot, deşi el nu presupune nimic» acesta nu poate fi decât activitatea spontană, absolută, a subiectului. „Fichte - scrie Schopenhauer - a fost atât de nechibzuit şi de neruşinat ca să nege cu totul lucrul în sine şi a cîădi un sistem în care nu numai forma, ca la Kant, dar chiar materialul şi tot conţinutul reprezentării, erau scoase *a priori* din subiect." Schopenhauer combate cu toată vehemenţa pretenţia lui Fîchte de a face din subiect izvorul creator al universului. După cum nu putem spune că lumea a existat înaintea subiectului cunoscător, tot aşa nu putem afirma un eu a tot creator, ca existând înaintea lumii exterioare. Nu poate exista obiect fără de subiect, dar nici subiect fără obiect. De fapt, această relaţie dualistă, ireductibilă este condiţia fundamentală a oricărei existenţe, fiindcă din ea se compune orice cunoştinţa. Obiectul este într-adevăr numai reprezentarea unui subiect, dar existenţa subiectului implică conştiinţa unei reprezentări, adică a unui obiect „Dacă este fals să susţii cu spiritele inculte că lumea, obiectul, ar exista chiar dacă n-ar fi un subiect, este tot atât de fals să pretinzi că subiectul ar fi o fiinţă cunoscătoare, chiar dacă n-ar avea nici un obiect de cunoscut, adică o reprezentare. O conştiinţa fără obiect nu este o conştiinţă.

Subiect şi obiect aparţin şi imul, şi altul fenomenului, nu lucrului în sine, dar formează bazele fundamentale aîe fenomenului. Nu surit nici unul, nici altul daţi în mod direct si în sine, şi nu pot fi izolaţi decât prin abstracţie." Fără de obiect n-am avea nici măcar visele > incoerente ale unei fantezii bolnave, căci „inteligenţa este asemenea ; .soarelui, care nu luminează spaţiul când razele sale nu întâlnesc nimic care să le reflecte". Aşadar, subiectul si obiectul sunt două abstracţiuni care nu pot exista nici unul independent de celălalt, iar, o dată prăbuşit unul dintre aceşti doi termeni, dispare si celălalt. In nici un caz înlăturând pe unul dintre ei nu vom găsi lucrul în sine. Dacă absolutul există, trebuie căutat dincolo de această relaţie proprie fenomenului. Rezuîtă că toate acele filosofii care vor să deducă spiritul din obiect sau obiectul din spirit sunt greşite.

Schopenhauer are cuvinte aspre şi împotriva filosofiiîor materialiste, care încearcă să arate că materia, adică ceea ce este esenţial în conţinutul obiectelor, a preexistat spiritului, acesta din urmă fiind doar un simplu produs, derivat şi ulterior ei, un epifenomen, cum se spune în timpurile noi. Dar, ca să existe materie, trebuie să existe un spirit care s-o perceapă, cronologiceste simultan, dar iogiceşte chiar anterior. Concepţia materialista implică un cerc vicios. Ea vrea să derive din materie ceea ce formează condiţia ei de existenţă. Când afirmi existenţa prealabilă a materiei, nu faci decât să afirmi primatul lumii ca reprezentare, dar orice reprezentare este reprezentarea unui subiect. Schopenhauer imaginează un dialog între subiect si materie în care îşi contestă reciproc titlurile la o existenţa primordială, ajungând la sfârşit să se împace, recunoscând că nu sunt decât două abstracţiuni indisolubil legate în actul cunoaşterii şi, probabil, două faţete aîe aceluiaşi lucru. In această discuţie subiectul îi adresează materiei, între altele, următoarele cuvinte; „Că exişti nu înseamnă altceva decât că eşti percepută de mine. Reprezentarea mea este îocuî existenţei tale; de aceea sunt prima condiţie. Timpul infinit pe care te lauzi că-1 parcurgi nu există, după cum nici spaţiul infinit pe care-î umpli, decât în reprezentarea mea; el nu este decât forma pe care o port înnăscută în mine, numai în ea te manifeşti, ea te conţine, numai prin ea exişti". Schopenhauer nu--şi precupeţeşte ironiile şi chiar vorbele tari la adresa concepţiei materialiste. El aseamănă materialismul cu un personaj german semilegendar, baronul de

Munchhausen. Acesta, între alte povestiri lăsate în urma lui, are şi următoarea aventură, care poate caracteriza admirabil, după Schopenhauer, doctrina materialistă. Domnul baron, trecând călm'e printr-o mlaştină, era la un moment dat gate să se înece şi s-a salvai; rîdicându-si calul între picioare, iar pe sine s-a tras în sus cu mâinile de coada perucii pe care o purta. Tot aşa cum este imposibil ca un om să fie ridicat în sus de păr de propriile sale mâini, Ia fel nu putem scoate spiritul din materie, căci materia singură depinde de fiinţarea prealabilă a spiritului, „Nu există obiect fără subiect, iată principiul care face materialismul imposibil pentru totdeauna." (Aceasta nu 1-a împiedicat pe Schopenhauer să aibă şi dânsul când şi când, şi poate chiar nu rare, alunecări materialiste. De pildă, atunci când spune „aproape o treime din existenţa intelectului trebuie să fie consacrata inacţiunii totale în timpul somnului, adică în timpul repausului creierului, *a cărui funcţie este si care l-a precedat lot atât de necesar cum stomacul a precedat digestia".* Or, nu se poate face din creier o condiţie prealabilă a cunoaşterii fără a cădea în materialism. De asemenea, tinctura fiziologică pe care o dă epistemologiei sale este şi dânsa o alunecare în materialism.)

Aşadar, lumea exterioară nu are o existenţă absolută, de sine stătătoare, ci este pur şi simplu o reprezentare, o viziune a subiectului percepător. Schopenhauer nu se mărgineşte Ia argumentele schitele mai sus şi care aduc vagi ecouri din filosofia lui Berkeley, ci mai vine şi cu alte argumente. Nici acestea nu sunt, de fapt, decât o reeditare a. ideilor kantiene. Aşa, bunăoară, la întrebarea de ce lumea exterioară nu este un lucru în sine, ci o simplă reprezentare, Schopenhauer arată că asa-numita lume din afară este organizată de formele apriorice ale spiritului nostru, care o transformă într-o reprezentare subiectivă. „Obiectul nu este decât reprezentarea subiectului, el este condiţionat de către acesta şi, în afară de aceasta, de către formele reprezentării, care aparţin subiectului, şi nu obiectului. Este un fapt riguros demonstrat de Kant, anume că o parte din cunoştinţele noastre ne sunt cunoscute *a priori,* ceea ce nu admite altă explicaţie decât că aceste cunoştinţe sunt formele intelectului nostru." Aşadar, nu se poate vorbi de o lume exterioară mai înainte de a fi intervenit .spiritul nostru, efectuând cu ajutorul formelor sale proprii opera de organizare a experienţei, sau, cum ar spune Kant, legile naturii sunt legile noastre proprii, şi deci ea n-are o realitate independenta de structura noastră mintală.

Care sunt acum formele apriorice folosite de spiritul nostru în alcătuirea lumii ca reprezentare? Aid vom constata o deosebire importantă între Kant si Schopenhauer. Se ştie că, după Kant, spiritul nostru dispunea de două feluri de tipare apriorice: formele sensibilităţii, spaţiul si timpul, două mari calapoade în care aşternem materialul brut, si categoriile inteligenţei, în număr de douăsprezece, care prelucrează mai departe materialul primit prin filtrul sensibilităţii, Schopenhauer desfiinţează această importantă distincţie kantiană între sensibilitate şi inteligenţă, şi totodată suprimă cea mai mare parte dintre categorii. El arata că bariera dintre formele sensibile şi cele intelectuale este iluzorie, şi poate nu atâta pentru motivul că spaţiul si timpul ar fi omogene cauzalităţii (primele doua rămân forme, î[A]n timp ce ultima este o *„lege"),* cât pentru consideraţia că nu e posibilă nici o intuiţie empirică fără participarea cauzalităţii, care condiţionează funcţionarea celorlalte.

în timp dacă nu este imperios raportată la cauza ei, la obiectul empiric, ceea ce nu se poate îndeplini decât cu concursul principiului de cauzalitate. Numai graţie cauzalităţii noi putem constitui experienţa sensibilă, căci prin ea noi raportăm diversele senzaţii primite prin organele simţurilor la o cauză externă, percepută sub forma unui obiect. O exteriorizare nemijlocită a senzaţiilor, fără concursul mecanismului cauzal, nu este după Schopenhauer cu putinţă, si aceasta, teorie a unei raportaţi cauzale inconştiente, prezentă în cea mai rudimentară percepţie externă, şi-a găsit mai târziu adepţi printre fizîologî de seamă şi fizicieni de talia lui Heîmholtz. „Prin urmare - spune Schopenhauer -, intuiţia este ceva într-adevăr intelectual, si tocmai acest lucru îl neagă Kant" Totodată, dintre cele douăsprezece categorii Schopenhauer înlătură unsprezece ca neesenţiale, îe arunca peste bord ca pe nişte „ferestre false", menţinând numai cauzalitatea. El îl acuza pe Kant că din dragostea de simetrie a montat această uriaşă si complicată maşină a categoriilor care îi vătăma teoria sa epistemologică. După Schopenhauer, intelectul nostru organizează lumea exterioară cu ajutorul numai a trei forme apriorice: spaţiul, timpul şi cauzalitatea. î.a drept vorbind, nici cauzalitatea, deşi este denumită în treacăt legea fundamentală a intelectului nostru, nu este o lege ultimă decât legata de timp şi spaţiu, altfel ea decurge din formula mai largă a

principiului raţiunii suficiente, care are rnai multe ramificaţii, şi care este realmente, după autorul nostru, expresia structurii noastre fundamentale.

Aşadar, graţie acestor trei forme apriorice, spaţiul, timpul şi cauzalitatea, spiritul nostru alcătuieşte natura exterioară şi îi dă structura ei generală sub care ni se înfăţişează nouă în experienţa obişnuita. Aşa, de pildă, ceea ce noi numim soare este în realitate o grupă de senzaţii, un fapt psihic interior pe care numai proiectându-1 în afară, în spaţiu, îl transformăm în acel rotocol luminos care străluceşte departe, în azurul cerului. Datorita aplicării cauzalităţii, soarele ajunge dânsul cauza senzaţiilor noastre de lumină, deşi de fapt el a fost construit din senzaţiile noastre, care au fost faptul primordial. Intr-un cuvânt, cu toate că senzaţia este în fond cauza soarelui, prin organizarea pe care o dăm materialului sensibil, în cele din urmă socotim că soarele este cauza senzaţiei. Aşa se naşte natura externă, pe care mulţi o consideră „lucru în sine",

După Schopenb.au er, ca şi după Kant, formele de organizare a natalii sunt apriorice şi ideale, adică ele nu există aievea în afară de noi, independent; de conştiinţa noastră, ci aparţin structurii noastre lăuntrice, spiritul nostru fiind acela care le zămisleşte şi le impune. Rezultă în mod natural că lumea ca reprezentare, încadraţi în timp şî în spaţiu şi supusă cauzalităţii, nu există independent de subiectul percepător.

Schopenhauer îşi însuşeşte celebrele, argumente kantiene - pe care nu le putem reproduce aici -, dar încearcă să născocească şi altele suplimentare. Argumentele noi aduse de Schopenhauer sunt, desigur, interesante, pitoreşti, dovedesc multă fineţe intelectuală, însă rămân lăturalnice, accesorii, şi n-au acel caracter de lamă tăioasă, ca argumentele concentrate ale lui Kant.

Aşa, bunăoară, Schopenhauer, pentru a dovedi aprioritatea şi mai ales idealitatea timpului (anume că timpul nu este o realitate aievea, ci o simplă formă ideală a spiritului nostru), se slujeşte de invocarea principiului de inerţie. Conform acestui principiu, orice corp în mişcare, dacă n-ar întâlni nici o rezistenţă, şi-ar urma drumul, rectfliniu şi uniform, la infinit. Un corp în mişcare nu vsc opreşte câta vreme nu este silit SM> facă de un obstacol exterior. Acest principiu, formulat întâia oara de Galilei, este folosit de către Schopenhauer ca argument care face din timp (şi, poate, şi din spaţiu) o simplă formă

ti

de percepţie a subiectului. Dacă timpul ar fi o realitate aievea, atunci n-ar fi putut nimeni să pretindă că un corp se va mişca continuu, la infinit, căci timpul, fiind ceva real, ar opune şi el rezistenţă. „Când, de exemplu, vreo cauză exterioară imprimă unei planete o mişcare de rotaţie, aceasta se va menţine la infinit dacă vreo nouă cauză nu vine s-o anuleze. Acest îucru nu s-ar putea întâmpla dacă timpul ar fi ceva prin el însuşi, dacă ar avea o existenţa obiectivă şi reală: căci în acest caz el ar avea, de asemenea, o acţiune proprie. Timpul nu constă decât în modul nostru special de a percepe fenomenul, fiindcă el n-are nici o putere şi nu exercita nici o acţiune asupra fenomenului însuşi; căci ceea ce au acţionează nici nu poate exista." Deci legea de inerţie n-ar exista dacă timpul ar fi altceva decât o formă ideală. Acest argument al lui Schopenhauer este, fireşte, însemnat, dar ar fi mai puternic dacă principiul de inerţie ar fi un adevăr obligatoriu şi necondiţionat, ceea ce însă pare că nu este.

Va să zică lumea pe care o cunoaştem este reprezentarea mea. Totodată, lumea ca reprezentare este infinită. Din moment ce aceîe trei mari tipare în care aşternem reprezentările noastre, spaţiul, timpul şi cauzalitatea, sunt infinite (adică nu se suspendă nicicând), din această cauză, evident că şi lumea noastră nu poate fi si ea decât tot infinită. Astfel, datorită legii cauzalităţii, noi nu ne putem imagina un fenomen prim, neprecedat de altul, şi, oricât ne-am îndepărta pe linia timpului, nu ne putem opri niciodată, fiindcă suntem mereu solicitaţi să căutăm un fenomen anterior.

Aşadar, reţinem că lumea ca reprezentare este infinită. Mai mult decât atât, Schopenhauer îi va găsi o altă caracteristică, sub influente budismului, care va juca un mare roî în concluziile sale pesimiste.

In afară de Kant şi de Pîaton, Schopenhauer studiase cu pasiune cărţile budiste, care începeau să fie traduse în limbile europene. „Recunosc eu însumi *ca, m* constituirea filosofici mele, scrierile lui Kant, tot atât cât cărţile sfinte budiste şi cât Pîaton, au fost, după spectacolul viu al naturii, cele mai preţioase izvoare de inspiraţie ale mele." Potrivit acestei importante influenţe, Schopenhauer nu se mărgineşte să spună numai că lumea înconjurătoare este reprezentarea mea, ci merge si mai departe. El asimilează lumea ca reprezentare cu un vis himeric, fără consistenţă: „Antica înţelepciune hindustană a spus: Maia, vălul înşelăciunii, acoperă ochii muritorilor şi-i face să vadă o lume despre care nu se poate

afirma existenţa, nici non-existenţa, căci ea este asemenea visului sau îa fel cu lumina soarelui» care, reflectată de nisip, este luată de departe de călător drept apă sau ca o frânghie aruncată pe pământ considerată drept şarpe." Lumea exterioară nu este decât o iluzie, un miraj. Schopenliauer, care are obiceiul de a întări adesea spusele sale prin citate în diferite limbi, din care nu lipsesc greaca, latina, italiana, franceza sau engleza, citează aici, între alţii, pe Shakespeare. Acesta spusese în versuri că viaţa noastră este alcătuită din aceeaşi stofă ca visele noastre. Şi alţi mari gânditori au recunoscut că lumea reprezentărilor noastre este asemenea unui vis searbăd, sau unei umbre fluturătoare. De aceea nu există nici o diferenţă calitativă între lumea din stare de veghe şi vedeniile halucinante din timpul somnului. Viziunile din timpul zilei au aceeaşi substanţă ca cele din vis. Deosebirea dintre ele ar consta doar în aceea, stabilita de Kant, că visele sunt mai dezordonate, pe când reprezentările din timpul de veghe au o mai mare ordine, mai multă coerenţă, datorită legăturii cauzale. Viaţa nu este deci decât un vis mai sistematizat. Viaţa şi visele, spune Schopenhauer, sunt ca imaginile unei singure şi aceleiaşi cărţi. Numai că în vis e ca şi cum am citi cartea pe sărite, la întâmplare, iar în viaţa reală o citim îa rând, filă cu fila. însă materialul rămâne totdeauna acelaşi, în plus, de multe ori nici acest singur criteriu nu ajunge să despărţim neted viaţa de vis. De pildă, noi luăm visul drept realitate, cu mai multă convingere când adormim îmbrăcaţi. Schopenhauer nu osteneşte să accentueze caracterul de miraj fantomatic al lumii exterioare. Cu toate că şi în filosofia lui Kant lumea din afară era un produs al spiritului nostru, totuşi niciodată nu vom întâlni la dânsul un limbaj asemănător. Expresiile de miraj şi de iluzie, întrebuinţate de Schopenhauer când e vorba de caracterizarea lumii ca reprezentare, vor avea un rol considerabil în concluziile etice ale filosofiei sale. Această transformare pe care o suferă filosofia kantiană în opera discipolului său se datoreşte, cum am amintit, în bună parte înrâuririi doctrinei budiste,

Acum e foarte interesant să observăm că, după ce Schopenhauer îşi încheie acest capitol preliminar din opera sa principală, ajungând la convingerea că lumea aşa cum apare este un simplu vis, se străduieşte să dovedească în capitolul următor că, dacă lumea este o pură reprezentare pentru noi, ea nu este însă în mod integral reprezentarea noastră. „Noi vrem să cunoaştem semnificaţia

reprezentărilor, căutam să vedem daca lumea nu mai este nimic în afară de reprezentare, în care caz, nedemnă de atenţia noastră, noi am lăsat-o să freacă prin faîa-ne, ca un vis inconsistent sau ca o imagine fantastică, - oriA dacă nu este şi altceva, mai mult decât atât, şi ce anume este," Intr-adevăr, în spatele acestei pânze trase de zeiţa iluziei, dincolo de acea ţesătură de vedenii, se ascunde totuşi o realitate absolută. „Lumea ca reprezentare nu este unica latură a universului, ea nu este decât faţada Iui exterioară; lumea are încă o altă înfăţişare cu totul diferită, care jbrmează esenţa sa intimă, focarul său, care este lucrul în sine." în acest fel Schopenhauer ia poziţie împotriva idealismului extrem. El se năpusteşte asupra lui Fichte, a cărui Slosofie vroia tocmai să reducă integrai toată lumea înconjurătoare la o ţesătură de reprezentări subiective, îa o creaţie „de toutes pieces" a subiectului, ceea ce aducea ca inevitabilă urmare înlăturarea lucrului în sine. Schopenhauer a căutat să arate în repetate rânduri netemeinicia acestei pretenţii şi îl mai combate pe Fichte dezvoltând un argument din Kant Atunci când Kant susţinuse că timpul şi spaţiul sunt forme care atârnă structural de spiritul nostru, dovedise acest lucru observând, între altele, că noi putem face abstracţie de orice obiect din timp sau din spaţiu, că putem goli acele două cadre de toate imaginile, dar nu ne putem închipui niciodată că nu exista timp sau spaţiu, ceea ce înseamnă că acestea sunt forme aderente spiritului nostru, sunt intim legate de propria lui funcţionare. Dacă Fichte ar avea dreptate, spune Schopenhauer, dacă lumea exterioară ar fi în întregime creaţia euîui nostru, atunci ar rezulta că noi nu am putea elimina absolut nici «nul dintre obiectele lumii exterioare. Dacă materialitatea cunoştinţelor ar fi, la fel, o creaţie a subiectului, ca şi forma lor, în acest caz n-am putea face deloc abstracţie nici de ceea ce se cuprinde în formele noastre de percepere. Dar fapt este că noi putem face foarte bine abstracţie cu mintea de orice fel de obiect material, şi deci cunoştinţele noastre nu sunt în întregime emanaţii ale euiui nostru. Aici Schopenhauer, pentru a lămuri lucrurile, întrebuinţează o comparaţie mai puţin elegantă. După cum o senzaţie olfactivă, un miros greu, nu-1 putem alunga, oricât am fugi de el, dacă îşi are cauza sa în însăşi organismul nostru, tot aşa n-am putea elimina din spiritul nostru nici o imagine care ar izvorî din adâncurile lui. Rezultă, aşadar, că este o adevărată aberaţie să spunem că lumea înconjurătoare este în totalitatea ei o creaţie a

spiritului nostru, ci trebuie să recunoaştem că în cunoştinţele noastre se cuprinde şi *un* element independent de noi, şi acesta nu poate fi decât un ecou de îa lucrul în sine. In felul acesta Schopenhauer restabileşte vechea distincţie kantiană, peste care ceilalţi filosofi postkanîieni trecuseră cu uşurinţă. Din moment ce în spatele acestei pânge de miraj se ascunde o realitate independentă de tiparele de percepţie ale spiritului nostru, înseamnă că lumea cum ne apare nu este singura existenţa, tot aşa precum ea se deosebeşte de lumea cum este în .şine, dezbrăcata de adăugirile subiective. Dincolo de lumea fenomenală, de strasul aparenţelor, pe care le organizam şi cunoaştem cu ajutorul principiului raţiunii suficiente, se găseşte numenul, lucrul în sine,

Până aici, după cum se vede lesne, fîlosofia lui Schopenhauer este aproape identică cu filosofia lui Kant De aici înainte însă încep deosebirile importante. Mai întâi Kant afirmase hotărât că noi nu putem cunoaşte decât faţada de aparenţe a universului. Nu putem avea despre lucrul în sine nici o idee valabilă, nici o noţiune adecvata. Schopenhauer nu împărtăşeşte această convingere disperată a lui Kant. împreună cu cei trei filosofi romantici, Schopenhauer crede că absolutul poate fi cunoscut. Totul e să ştim numai să găsim adevărata cale pentru a-1 surprinde în ascunzătoarea lui.

Dacă îndărătul vălului de aparenţe exista o realitate absolută, independentă de noi, şi dacă această realitate în sine se poate sesiza, care va fi drumul de urmat? Cum şi prin ce mijloc putem ghici, prin păienjenişul de ficţiuni subiective, ceea ce există în sine? După Schopenhauer, cunoaşterea lucrului în sine nu se poate săvârşi prin raţiune. După cum am mai spus, el n-are încredere în aparatul nostru logic. „Felul de a proceda prin concepte care nu ajung niciodată în contact cu realitatea căreia îi datoresc conţinutul lor şi care plutesc perpetuu într-o atmosferă de generalităţi abstracte şi trec pe deasupra lumii reale, se aseamănă cu obiceiul de a da lovituri de baston fără a atinge pe nimeni niciodată." Un .argument adus de Schopenhauer împotriva facultăţii noastre de a cunoaşte prin concepte, care va fi reluat de Bergson, este că aparatul nostru logic - deşi omul ca atare are trebuinţe metafizice r- n-are ca misiune cunoaşterea, ci este în slujba activităţii practice. „Intelectul nostru născut din voinţă este chemat numai ca s-o servească pe aceasta; el este organizat în acest singur scop şi

tendinţa sa este deci exclusiv practică. O facultate de acest gen *nu* va putea niciodată, din cauza naturii sale înseşi, să înţeleagă altceva decât relaţiile mutuale dintre lucruri, şi nu ceea ce sunt ele în sine. Este deci o forţă superficială, care se mărgineşte la suprafaţa lucrurilor, dar nu pătrunde în fiinţa îor proprie." Iar în altă parte Schopenhauer conchide: „Principiul de contradicţie nu face decât să constate concordanţa dintre concepte, dar nu le dă naştere el însuşi. Principiul de raţiune explică raporturile fenomenelor, dar n\î fenomenele înseIe." Aşadar, inteligenţa noastră nici nu creează intuiţiile, nici nu le poate depăşi prin ea însăşi, cî numai le sistematizează, adică are un rol cu totul secundar. In schimb, intuiţia este singurul izvor al cunoştinţelor adevărate. Aici Schopenhauer protestează împotriva afirmaţiei lui Kant că noi nu putem avea nici un fel ele cunoştinţe fără de concepte. „Lucru bizar, Kant; pretinde că intuiţia fără de concept este cu totul goală, dar că conceptul fără intuiţie are totuşi o valoare proprie. Aceasta este exact contrariul adevărului, într-adevăr, conceptele îşi capătă toată semnificaţia, tot conţinutul lor din raportul pe care-1 au cu cunoştinţa intuitivă, ele sunt extrase, scoase din cunoştinţa intuitivă, cu alte cuvinte ele sunt formate prin eliminarea a tot ce nu este esenţial; iată de ce, din moment ce li se scoate intuiţia pe care se sprijină, ele devin goale şi nule." Şi aici Schopenhauer se foloseşte din belşug de comparaţii pitoreşti. El aseamănă intuiţia cu numerarul, iar conceptele abstracte - cu biletele de hârtie. Banca intelectului nostru, pentru a nu da faliment, „trebuie să aibă numerarul în casă ca să poată, la nevoie, să plătească toate biletele care circulă". Apoi conceptele au înfăţişarea colţuroasă a unui mozaic, pe când intuiţia este tui tablou viu şi nuanţat. Adevărul cunoştinţelor raţionale este la fel cu lumina de lună, care este ceva de împrumut. Raţiunea noastră care organizează numai datele intuitive „se aseamănă cu un soldat laş care ar străpunge cu sabia sa un duşman deja ucis de un altul şi s-ar lăuda în urmă că 1-ar fi omorât el". Omul de ştiinţă simplu arhitect de concepte este faţă de spiritul intuitiv original ceea ce ar *fi* un ierbar faţă (ie bogăţia naturii, căci ştiinţa nu este decât o sistematizare a cunoştinţelor raţionale, însă filosoful, ca şi artistul, trebuie să recurgă la intuiţia pură, singura care ne poate conduce în inima realităţii. „Poezia şi fiîosofia se străduiesc continuu să

îmbogăţească conceptele cu ajutorul intuiţiei," Aşadar, dacă urmărim cunoştinţe fundamentale, dacă este vorba să ajungem la cunoaşterea realităţii în sine, independentă de straiul multicolor aî aparenţelor, aceasta n~o vom putea înfăptui decât prin intuiţie. „Adevărata cunoştinţă, cunoştinţa directă, este totdeauna numai intuiţia, percepţia proaspăta şi nouă."

Insă reprezentările care alcătuiesc lumea formează un zid impenetrabil, ca o cetate ce nu poate fi luată cu asalt din afară. „Plecând din exterior nu se poate cunoaşte esenţa lucrurilor oricum am fece, nu se obţin decât imagini şi nume. Este cazul cui dă târcoale în jurul unui castel, căutând zadarnic o intrare, şi care în aşteptare încearcă faţadele." Dacă n-am putea cunoaşte decât reprezentări, alunei într-adevăr am fi definitiv condamnaţi de a nu putea pătrunde vreodată până la sâmburele ascuns al existenţei. Dar Schopenhauer descoperă şi ne dezvăluie o minusculă crăpătură în pânza de reprezentări. El face să se observe că se găseşte o subterană lainică, uitată denatura, pe unde ne putem cobori pe dedesubt, ca printr-un fel de vicleşug, pentru a ne strecura astfel în esenţa ultimă a realităţii. „Noi nu suntem numai subiect cunoscător, ci noi aparţinem noi înşine obiectelor cunoştinţei, noi suntem de asemenea lucru în sine, prin urmare ni se deschide o cale plecând din interior, un drum întrucâtva subteran, o comunicaţie secretă, care ne duce dintr-o dată, ca printr-o trădare, în această fortăreaţă, pe care n-o putem lua printr-un atac din afară pentru a prinde esenţa proprie si imanentă a lucrurilor." Aşadar, oricare ar fi lucrul în sine, noi facem parte din el sau el se află înăuntrul nostru. Acea trapă ascunsă care ne poate introduce în castelul inexpugnabil al lucrului în sine nu este alta decât însuşi corpul nostru. Corpul nostru, pe de o parte, ca obiect fizic, face parte din lumea ca reprezentare, este o realitate în timp şi în spaţiu şi supusă cauzalităţii, adică este un fenomen de cunoscut, însă această reprezentare pe care o numim corpul nostru are un privilegiu imens faţă de celelalte, căci tocmai prin faptul că o numim astfel înseamnă că noi putem avea despre ea o cunoştinţa din interior, deci o cunoştinţă imediată şi evidentă. Spre deosebire de celelalte corpuri, pe care nu le putem cunoaşte decât din afară, ca simple reprezentări, căci nu putem pătrunde în corpul altora, noi putem cunoaşte corpul nostru şi dinăuntru, printr-o percepţie interioară, printr-o intuiţie nemijlocită. Aici se alia acea mică

spărtură prin care ne putem furişa în cuibul realităţii absolute, căci în cunoştinţa pe care o avem despre noi înşine vălul de aparenţe se destramă, în acest fel putem atinge absolutul.

Din moment, ce lucrul in sîne se află în fiecare dintre noi, „pentru a descoperi adevărata ştiinţa nu este nevoie de a măsura universul fără margini sau, ceea ce ar fi mai bine, să parcurgem noi înşine zburând spaţiile infinite; am ajunge la aceasta mult mai sigur dacă

şi înţelege într-im mod perfect esenţa proprie a acestei fiinţe". Din această cauză „trebuie să ne învăţăm să concepem natura plecând de îa noi, si nu invers, să căutăm a ne cunoaşte plecând de la natură", îar dacă ne cufundăm în profunzimea fiinţei noastre descoperim ca element ultim al existenţei, ca realitate primară, o străduinţă continuă, o impulsiune neîntreruptă, o voinţă oarbă - voinţa de a trăi, de a ne afirma şi perpetua. Lucrul în sine nu este altceva decât voinţă, „în adâncul nostru noi găsim în primul loc voinţa şi, călăuziţi de analogia cu propria noastră fiinţa, noi le putem descifra pe celelalte şi ajungem să ne dăm seama că o existenţa în sine, independentă de cunoştinţă, adică de reprezentarea unui intelect, nu este posibil de gândit decât ca o voinţă. Voinţa noastră este în realitate singura ocazie pe care o avem

în exterior, ea este deci singurul lucru pe care-1 cunoaştem direct şi care să nu fie dat, ca toate celelalte, exclusiv în reprezentare. De aceea, am dat esenţei universale a tuturor fenomenelor numele manifestării în care ni se arată în felul cel mai descoperit, adică numele de voinţă, şi se vede că pin acest cuvânt noi nu înţelegem un *x* necunoscut, ci, dimpotrivă, ceea ce, cel puţin într-o privinţă, ne este infinit mai bine cunoscut şi mai familiar decât tot restul."

Aşadar, mai întâi voinţa este lucrul în sine fiindcă o cunoaştem printr-o intuiţie directă, imediată. Pe urmă voinţa este sustrasă tiparelor de percepţie ale mintii noastre. După Schopenhauer, voinţa este în afară de spaţiu şi de timp, nu-i nici supusă cauzalităţii şi totodată este izbăvită de acea dualitate subiect-obiect, de acest raport care era factorul de căpetenie ce ne stătea veşnic în cale când vroiam să ne apropiem de lucrul în sine pe calea reprezen-tărilor. „Voinţa ca lucru în sine este cu totul diferită de fenomenul săii şi independentă de orice formă fenomenală; ea n-o îmbracă decât atunci când se manifestă, deci forma nu priveşte decât

obiectivarea şi *nu* e esenţa sa. Voinţa nu cunoaşte nici măcar forma cea mai generală de reprezentare, aceea de a fi un obiect penlru un subiect, şi încă mai puţin celelalte forme subordonate, a căror expresie comună este principiul raţiunii şi care cuprind de asemenea timpul si spaţiul; ea nu cunoaşte deci nici pluralitatea, care nu există si nu-i posibilă decât în timp şi în spaţiu," Mai întâi voinţa este eliberată de relaţia subiect-obiect în momentul când percepem interiorul nostru, când ne descifrăm în profunzime ca voinţă,, nu mai există subiect de o parte şi obiect de altă parte, ci amândouă se contopesc şi se confundă. Coborându-ne în adâncurile euîui nostru am scăpat de dualitatea subiect-obiect, fiindcă suntem deopotrivă şi unul, şi altul Această contopire este extrem de importanta, fiind singura care se poate realiza. Toate celelalte lucruri pe care le cunoaştem presupun dualitatea subiect-obiect, izvorul principal al relativităţii. Bazat pe această constatare, Schopenhauer va susţine identitatea dintre subiect şi obiect, „în fond, nu există decât o singură realitate, care este totodată subiectul şi obiectul propriei sale intuiţii." Apoi voinţa nu se afla în spaţiu. Ea «u se prezintă percepţiei noastre ca ceva întins, fiindcă este un fenomen de ordin psihic, aspaţîai

Tocmai din această cauză voinţa, lucrul în sine, este unul singur pentru întreg universul. Dacă voinţa ai" fi în spaţiu, s-ar împărţi şi ea în porţiuni, căci spaţiul este îndeobşte principiul divizării în felii. Dar aşa voinţa este indivizibila, una şi aceeaşi pretutindeni. „Voinţa ca lucru în sine se găseşte întreagă şi neîmpărţită în fiecare fiinţă, cum centrul unui cerc face parte integrantă din fiecare rază. După cum într-o lanternă magică este o singură şi aceeaşi flacără care face vizibilă mulţimea variată de tablouri, tot astfel în diversitatea fenomenelor care umplu lumea juxtapuse în întindere sau alungându-se unele pe altele în succesiunea evenimentelor este aceeaşi voinţă care se manifestă şi care rămâne invariabilă în sânul întregii acestei variaţii." Schopenhauer mai încearcă să explice ordinea şi aparenţa finalităţii din univers cu ajutorul aceleiaşi idei. „Cum voinţa este una indivizibilă, şi deci totdeauna în acord ai ea însăşi, trebuie ca fenomenul ei, deşi împrăştiat într-o puzderie de părţi şi de stări, să arate totuşi aceeaşi unitate prin concordanta lor perpetuă," Această proprietate a voinţei va forma unul dintre argumentele cele mai importante pe care Schopenhauer îşi va întemeia pesimismul său terminal Diferenţierea noastră în indivizi

este ceva iluzoriu, datorită cortinei spaţiale. „Pluralitatea obiectelor îşi are izvorul în modul de cunoaştere al subiectului şi ea este străină lucrului în sine, adică foliei primitive a cărei manifestare este. După cum fiinţele se diferenţiază atât de mult după gradul conştiinţei, tot aşa ele sunt identice ca voinţă, m sensul că voinţa le este comună tuturor." De fapt, în noi toţi există o singură voinţă, aşa că, atunci când noi ne încăieram înverşunai; unii cu alţii, şi aceasta este înfăţişarea realităţii de toate zilele, lumea devine o scenă care ne oferă spectacolul tragic şi grotesc a! unei singure voinţe care se sfâşie pe ea însăşi. Tot aşa voinţa, cum am zis, realitatea cea mai adâncă pe care ne este dat s-o cunoaştem, e oarecum mai presus de principiul de cauzalitate. Desigur, toate acteîe voinţei noastre se găsesc Intre ele într-un raport cauzal, ca toate fenomenele, Schopenhauer afirmă pe planul fenomenal înlănţuirea cauzala cea mai stringentă. „Legea cauzalităţii nu cunoaşte nici o excepţie. De când există lumea, .niciodată nici atomul de praf n-a putut, plutind, sa descrie o alta linie decât cea pe care a descris-o, nici omul să acţioneze altfel decât a făcut-c, şi, dacă este un adevăr cert, este, desigur, acela că tot ce se întâmplă, de mare sau mică importanţă, vine în mod necesar." Insă voinţa ca atare este un fapt spontan, primar, absolut liber, „Este incontestabil că voinţa, în caîitaiea ei de creatoare a lumii, de lucru în sine, este independenta de principiul de raţiune, deci de orice necesitate, ca ea este liberă, mai mult, că este atotputernică. Fără îndoială, aceasta nu este adevărat decât despre voinţa în sine, şi nu despre fenomenele sale indivize, care, ca manifestări fenomenale în timp ale voinţei în sine, sunt absolut determinate de aceasta din urmă." Voinţa explică toate, dai" nu se poate vorbi de o cauză care s-o explice şî pe ea. Libertatea voinţei n-are nevoie să fie demonstrată, căci fiecare o poate experimenta în mod cert m el însuşi- Deosebit de aceasta, fireşte că, din moment ce voinţa este una singură, ea nu se poate determina decât de ea însăşi. Numai în cazul când ar fi într-adevăr mai multe voinţe, numai atunci am putea spune că voinţa unuia este supusa voinţei altuia, Dar voinţa, lucrul în sine, fiind indivizibilă, este şî spontană, autodeterminată, ceea ce echivalează cu nedeterminata,

Schopenhauer se întâlneşte cu o dificultate mult mai mare când vrea sa susţină că voinţa nu se află nici în timp. Acuma, că voinţa nu e în spaţiu, că e izbăvită de raportul subiect obiect, că nu e supusă

înlănţuirii cauzale, se mai poate susţine; dar că voinţa nu se găvseşte desfăşurată nici în forma timpului, iată o afirmaţie extrem de delicata. Schopenhauer probabil că şi-a dat seama de acest lucru, căci caută să aducă şi un alt argument: fenomenele în care voinţa se manifestă în modul cel mai direct sunt şi acelea care rezista cel mai mult timpului. Forţele fisco-chimice dormitează mii de ani în materie fără a-şi pierde ceva din eficacitatea tor. La fel în regnul organic, precum ne-o arată seminţele găsite în mormintele egiptene, adică de mii de ani în urmă, si care dovedesc că - puse în condiţii prielnice - şi~au păstrat vitalitatea intactă, însă degajarea teoretică a voinţei si de vălul timpului deşteaptă greutăţi de neînvins. Dacă actele voinţei se succed în timp, centrul lor, focarul din care radiază, poate fi în afară de timp? Această pretenţie în sistemul lui Schopenhauer mi stă în picioare. O voinţa care nu-i încă realizată în acte, o voinţă potenţială o putem foarte bine concepe, dar atunci ea nu mai este ceva intuitiv. Voinţa latenţi este în realitate un concept raţional, după cura în ştiinţa exactă noţiunea de energie potenţială este tot un concept abstract. Desigur, această noţiune abstractă poate fi actualizată prin fenomene tangibile, care pot *fi* percepute intuitiv. Aşa, bunăoară, gravitaţia poate fi actualizată în căderea corpurilor sau în rotaţia astrelor, a căror privelişte este într-adevăr intuitivă, însă gravitaţia în sine rămâne ceva abstract, O voinţă în atară de succesiunea în timp o putem accepta, dar nu mai poate fi vorba de o realitate intuitivă, ci numai de un concept raţional. Or, toată filosofia lui Schopenhauer este construită tocmai pe posibilitatea că lucrul în sine poate fi mtuiţionat, întrucât: deducţia raţională, după el, nu coboară în adânc. Bergson, care şi dânsul îşi bazează filosofia sa pe intuiţie, găseşte la rându-i ca realitate primordială, din care totul deriva, ceva asemănător, elanul vital, poate alt nume pentru voinţă, şi spune că acesta nu-i în spaţiu, nu-i nici supus determinismului, fiind spontaneitate absolută, dar îşi dă seama că nu-1 poate scoate şi din timp. Altfel n-ar mai fi o realitate intuitivă, şi Bergson atribuie elanului vital, ca o riotâ absolut esenţială, curgerea în durata pură, ba chiar proclama că timpul este *stofa însăşi a existenţei.* O dată cu eliminarea timpului rămânem cu un concept pur abstract, dincolo de câmpul intuiţiei, şi este caracteristic că oricine îşi va imagina principiul ultim ca fiind de natură psihică (ancorându-se la un spiritualism, fie dânsul oricât

de modernizat) va fi nevoit să admită *realitatea* timpului, fie şi a unui timp cu nuanţe deosebite de acela al ştiinţei exacte, precum face Bergson. Rămâne însă, evident, încurcătura că un absolut aşezat în timp capătă ceva din stigmatul relativităţii, că teoria valabilităţii timpului exclusiv în lumea fenomenelor' sensibile presantă avantaje epistemologice însemnate. In orice caz, poziţia lui Schopenhauer, cu lucrul în sine interpretat ca voinţă, iar voinţa ca fiind desfăcută de formele apriorice ale subiectului, nu este prea solidă. Cu agerimea iţii critică, filosoful acesta pătrunzător n-a putui să nu-şi dea seama de dificultăţile chestiunii, şi îl vedem pe ici pe colo îndulcindu-şi poziţia iniţială, uneori chiar mai mult decât era nevoie, şi chiar cu riscul de a-şi vătăma într-o măsură siguranţa şî relieful sistemului său filosofic. Se strecoară, întâi mai vag şi apoi mai apăsat, că în definitiv nici voinţa nu este chiar „lucrul în sine", ci numai cea mai apropiată relevare a lui. Mai ales în suplimentele pe care le-a adus ediţia a doua a operei sale principale, Schopenhauer exprimă destul de clar aceste reticenţe. „Totuşi trebuie să ne dăm bine seama, si am spus-o totdeauna, că chiar percepţia interioară pe care o avem despre propria noastră voinţă nu ne procură deloc o cunoştinţa deplină şi adecvată a lucrului în sine. Acesta ar fi cazul dacă această percepţie intimă ai' fi cu totul directă, dai' ea nu este. Ea conservă încă forma timpului şi pe aceea a facultăţii de a cunoaşte şi a fi cunoscut în general In această cunoştinţă interioara lucrul în sine e dezbrăcat deci, m mare parte, de vălurile sale, dar nu ne apare încă cu totul gol Cu toate acestea, percepţia pe care o avem despre mişcările şî actele voinţei noastre este cu mult cea mai imediata decât oricare alta: ea este aceea unde lucrul în sine se manifesta în modul cel mai direct şi unde subiectul poate sa cunoască cât mai clar datorită, apropierii sale; de aceea acest proces atât de intim cunoscut este singurul capabil să ne lumineze asupra tot restului/* Aceste scrupule ale lui Schopenhauer ne indică şi mai mult cât de greu este să identificăm o realitate intuitivă cu absolutul, tocmai fiindcă n-o putem scoate din făgaşul timpului.

Fireşte, se poate construi o metafizică interesantă şi cu reprezentantul cel mai apropiat al absolutului - în imposibilitatea de-a opera chiar cu el -, dar, în tot cazul, e bine să se ştie ca acel reprezentant al absolutului nu este chiar identic cu dânsul, de n-ar fi decât pentru a spori de la sine gradul de ipotetic al tuturor concluziilor, mai ales al acelora cu aere dogmatice şi suficiente.

După ce Schopenhauer descoperă, prin acea deschizătură tainică de care am vorbit, lucrul în sine ca fiind una cn voinţa, chiar dacă de câteva ori ne va spune că voinţa nu este decât cea mai apropiată expresie a lui, se sileşte în urmă să arate că aceasta constatare lăuntrică se poate extinde ia întreaga existenţă. Ceea ce am găsit în noi ca esenţa a realităţii este valabil pentru toată lumea. Aici găsiră tina dintre părţile cele raai interesante şi mai pitoreşti din toată filosofia lui Schopenhauer. S-a putut vedea de mai sus un prim argument pentru care voinţa este universală. Voinţa, nefiind în spaţiu, este unică şi deci pretutindeni. „Nu trebuie să credem că există o mal mică parte de voinţă în piatră şi una mai mare în om, fiindcă raportul de la parte la tot aparţine exclusiv spaţiului şi n-are nici o semnificaţie din moment ce facem abstracţie de această formă de cunoaştere. Voinţa se araţi tot atât de deplin îu căderea unei pietre ca şi într-un act al omului." Cu o rară bogăţie ele documentare ştiinţifică şi totodată pitorească, Schopenhauer caută să arate că voinţa este esenţa tuturor lucrurilor din natură, deşi nu o putem constata clar decât în Intuiţia pe care o avem despre noi îaşine. El se sileşte să interpreteze toate aspectele fenomenelor ca semne, ca manifestări ale aceleiaşi voinţe frenetice de a trăi, de a se afirma si perpetua. ‚& dori, a pofti, a vroi, sau a detesta, a fugi, a nu vroi, sunt fenomene proprii oricărei conştiinţe şi comune omului ca şl polipului." Planta care se caţără pe stâncile cele mai dure ca să soarbă aer şi lumină, animalele din întreaga scară biologica, ce se ucid între ele în veşnica luptă pentru hrană, sunt însufleţite de aceiaşi imbold lăuntric, sunt împinse de aceeaşi impulsiune oarbă, setea de fiinţare, voinţa de a trăi şi perpetua. Schopenhauer nu se mulţumeşte să întindă aceasta analogie numai ia organisme, ci o extinde chiar şi în lumea anorganică. Analogia, crede el, ori este greşită din capul locului, şi atunci trebuie să ne închidem în solipsism, filosofia acelor sceptici care au nevoie de un duş rece ca să se trezească, ori o putem aplica universului întreg. Piatra care cade cu o iuţeală din ce în ce mai mare, atrasă de gravitaţie, vijelia apelor dezgheţate sau zbuciumul cascadelor, forţa electricităţii sau procesul cristalizării în forme atât de regulate, încăpăţânarea cu care acul magnetic se întoarce totdeauna spre Polul Nord, afinităţile elective ale corpurilor luând forma atracţiei sau repulsiei, a combinării sau a descompunerii, mersul maiestuos al astrelor, ca

si seva care face să înflorească pomii, ca şi prima afirmare a puiului care-şi sparge singur coaja în care a fost temporar găzduit, în sfârşit, ca şi setea de a stăpâni popoarele care se naşte în sufletul unui Napoleon, toate acestea nu sunt decât tot atâtea manifestări, simptome exterioare ale aceleiaşi voinţe lăuntrice pe care o găsim în noi, în conştiinţa propriei noastre voinţe, într-o formă mai limpede. Impulsiunea vitală, ca şi forţele fizico-chimice, sunt identice cu voinţa. Noţiunea de forţă, făurită de ştiinţa exactă ca să explice fenomenologia fizica, nu este altceva decât un concept abstract pentru a înlocui realitatea intuitivă care este voinţa, „Fană acum se reducea conceptul de voinţă la cel de forţă; eu *iac* invers, subsumez conceptul de forţă aceluia de voinţă. Astfel noi aducem de fapt o necunoscută la ceva care este prin excelenţă cunoscut, ia singurul lucru care ne este în mod real, imediat şi în întregime cunoscut, aşa că lărgim cu muît orizontul cunoştinţei noastre." Din moment ce despre voinţă noi putem avea o cunoaştere interioară, adâncă, ea fiind un fapt concret, experimental: de toţi, înseamnă că la ea trebuie să reducem toate celelalte forţe din fenomene, că ea este cuvântul magie, cheia misterioasă care ne deschide pentru a privi la lumina *zilei* toate tainele naturii. „Voinţa este substanţa 'intimă, nucleul oricând lucru particular, ca s! aî întregului; ea este aceea care apare în oarba forţă naturală, şi ea este încă aceea care se arată în conduita raţională a omului; imensa diferenţa care le separă nu priveşte decât gradul de fenomenalitate, şi câtuşi de puţin esenţa fenomenului.*' Acum, fără îndoială că voinţa aceasta nu se manifestă jchiar întocmai, m lumea anorganică, ca în regnurile organice, între aceste două categorii de fenomene, filosoful din xileîe noastre Bergson, înrudit cu Schopenhauer, va constata o prăpastie ele netrecut. Dar Schopenhauer, pentru a arăta nu numai că pretutindeni întâlnim manifestări de voinţă, ci şi că nu există decât o singură şi aceeaşi voinţă în tot universul, caută să scape, de altfel cum face adesea şi Bergson când se află în asemenea impasuri, doar prin comparaţii frumoase. Aşa, bunăoară, Schopenhauer spune că, după cum lumina plăpândă a aurorei, razele arzătoare din miezul zilei şi licăririle crepusculului, deşi nu sunt absolut asemănătoare, sunt totuşi produsul aceluiaşi soare, tot aşa aceeaşi voinţă unică poate produce fie setea de viaţă a omului, fie sfâşierile din regnul animal, silinţele plantelor, formele cristalului sau forţele lumii fizice.

Voinţa de a *trai* ia forme limpezi m special îa om; *unde* găsim o mulţime de manifestări dintre cele mai caracteristice. Revenind de unde am plecat, omul, şi el, asculţi de acelaşi fundamental resort interior. Ca să ne convingem de aceasta este de ajuns să ne uităm la figura sa când trece printr-un pericol. Cât timp ţine primejdia el are o înfăţişare consternata, când însă a scăpat figura sa redevine radioasă. Pericolul de moarte este ceea ce ne face totdeauna extrem de atenţi şi ne trezeşte o stare de neînchipuită groază. Apoi omul, oricât s-ar strădui, nu poate fi etern, ci rămâne sortit pieirii, aşa că, fiind încredinţat că nu se poale conserva în vecii vecilor ca exemplar individual, speră cel puţin să se perpetueze în urmaşii săi De aici instinctul de procreare, o anexă elocventă a voinţei de a trăi. „Dacă voinţa de a trăi nu s-ar arăta decât prin instinctul de conservare, n-ar avea îoc decât afirmarea unui fenomen individual, pentru scurtul interval al duratei sale naturale. Dar cum ceea ce vrea o vrea într-tm mod absolut şi pentru toate timpurile, ea se manifestă încă prin Instinctul de reproducere, căci are în vedere o serie infinită de generaţii." Ba chiar instinctul de reproducere este aşa de puternic, incât individul îl îndeplineşte chiar şi cu riscul vieţii sale. Instinctul sexual reprezintă o forţă care depăşeşte individul Sunt unele insecte care sunt ucise după actul procrealiei, şi cu toate acestea ele merg orb îa moarte, numai pentru a satlsfoce această teribilă impulsiunc. „Individul n-are pentru natură decât o importanţă indirecta, anume întrucât este un mijloc pentru conservarea speciei." în actul reproducerii individul se afirmă sub forma cea mai puternică a voinţei de a trăi, perpetuarea speciei. Culorile minunate cu care se împodobesc florile, cântecele măiestre şi penele artistice ale păsărilor, puterea şi viclenia animalelor, străduinţele omului, toate sunt în slujba înmulţirii speciei. La oameni, de multe ori instinctul de procreare dăunea/i mult vieţii individuale şi suntem conştienţi de aceasta, şi totuşi noi îl urmăm cu tot atâta ardoare. „Inir-adevăr, vehemenţa cu care el îşi urmăreşte scopul îl face să braveze orice prudenţă: el sacrifica fericirea întregii sale vieţi printr-o căsnicie nesocotită sau prin relaţii care-1 vor costa averea, onoarea şi viaţa, sau chiar prin crime ca adulterul sau violul; şi toate acestea numai din ordinul suveran şi universal al voinţei naturii pentru, a servi cât mai bine interesele speciei, fie chiar şi în paguba individului." Desigur, omul îşi face multe iluzii în privinţa aceasta. Eî este şi rămâne un raare amăgit prin el însuşi.

„Sunt greşeli pe care le păstrăm toată viaţa noastră şi pe care noi ne păzim de a le scruta vreodată, numai pentru că noi ne temem a descoperi că ani dat crezare unei minciuni şi că am afirmai-o atât de des şi de mult timp." Aşa se întâmplă in acest caz. Noi acoperim cu vorbe rnari de iubire şi de sentimente nobile aceasta impulsiune nestăpânită, voce oarbă a geniului speciei, însă acestea nu sunt decât nişte stratageme, nişte mreje cu ajutorul cărora natura ne îmbrobodeşte şi mai bine. Cine îşi închipuie oare, în timpul visărilor lui sentimentale, convins că urmăreşte satisfacţii de ordin personal, sau m orgolioasa triumfare a iubirii împărtășite, că n« e decât o mizerabilă unealtă pentru prelungirea speciei omeneşti? Natura reuşeşte să dea omului iluzia că sunt în joc ambiţiile lui proprii, când în realitate numai interesele speciei vorbesc. „Ceea ce atrage cu atâta forţă şl atât de exclusiv unul către altul doi indivizi de sexe opuse este voinţa de a trăi a speciei, care se obiectivează cu anticipaţie într-o fiinţă care ar corespunde vederilor sale; această fiinţă este copilul căruia aceasta pereche îi poate da naştere. Ceea ce se decide aici nu este nimic mai puţin decât compoziţia generaţiei viitoare,"

Aceeaşi idee şi-a găsit o expresie artistică şi In poezia eminesciană, în celebrele versuri din „Scrisoarea a IV-a":

Nu trăiţi voi, ei un altul vă inspiră - el trăieşte, El cu gura
voastră râde, el se-ncântă, el şopteşte... Nu simţiţi c-amord
vostru c-un amor strein? Nebuni! Nu sunţiţi că-îi proaste
lucruri voi vedeţi numai minuni? Nu vedeţi c-acea iubire
serv-o cauză din natură? Că s leagăn unor vieţe ce seminţe
sunt de ură? Nu vedeţi ca râsul vostru e in fiii voşfrî plâns,
Că-i de vină cum că neamul Cain focă rm *s-a* stâns?

Schopenhauer o face îndeosebi răspunzătoare pe femeie, care] târăşte şi pe bărbat în comedia amorului - femeia fiind, după dânsul,] complet aservită geniului speciei, identificata complet cu îndemnurile' lui. Stăpânită integral de acest demon implacabil, ajuns să se confunde cu propria-î fiinţa, femeia nu-şi face niciodată un scrupul din calităţile sufleteşti ale partenerilor ei, putând, să cadă însă uneori victimă nemerniciei unui falnic exemplar de reproducţie. Iată, în sensul acesta, o impresionantă ciocnire de replici din tragedia „Medeea" -versiunea franceză a parnasianului Gâtuite Mendes:

;

MEDEE

O! rage de ceder â des voliiptes feîntcs: Je sais bien qu'U me ment en des vils interets, Et moî-mâme, â le croire heîas! je mentirais, Mais le suppîice en est si doux que j'y succombe.

JASON

Cestqu'un dieu t'enveloppe ettoute te posscde,
Eros, briliant et sonple, et fort comme le feu!

MEDEE

Ak! plut oux Dieux guefettsse ă ne vaincre qu'un Dieu!
Celle dotâ je nepnis triompker. c'est Medeel

Consideraţiile pitoreşti şi pamfletare •- legate totuşi de idcea filosofică centrală - pe care Schopenhauer le face în această ordine de idei formează conţinutul unuia dintre capitolele cele mai suculente ale filosofici sale, metafizica amorului. Era natural ca filosoful să scrie acest capitol, care nu putea decât să întărească afirmaţia că esenţa lumii este voinţa de a frai. In orice caz, din toate acestea Schopenhauer se crede şi mai îndreptăţit să considere ca dovedita, in mod definitiv, teza sa fundamentală. „Total aleargă, totul se împinge către existentă, pe cât posibil către existenţa organică, adică la viaţă şi apoi la forma ei cea mai înaltă: în natura animală devine atunci vădit, că voinţa de a trăi este nota fundamentală a existenţei sale, unica sa proprietate esenţială şi imutabilă. Iată lucrurile care mă autorizează fără greş vsă afirm că voinţa de a trăi este principiul inexplicabil, dar capabil de a explica totul şi că, departe de a fi un simplu cuvânt sonor, ca «absolut», «infinit», «idee», sau alte asemenea expresii, ea este tot ce exista mai real din ce cunoaştem noi, este măduva substanţială a oricărei realităţi."

Prin urmare, şi pe calea speculaţiei metafizice, şi pe calea documentării ştiinţifice, ajungem la aceeaşi concluzie, că esenţa , lumii este voinţa. Elementul primar din sufletul nostru este cel .•volitiv. Intelectul nostru nu este decât un simplu instrument; creai: ;.de voinţă pentru scopurile şi interesele sale proprii. „Din cauză că voinţa era obligată de a-şi da seama de relaţiile cu îumea exterioară, creeasă în acest scop creierul în individul animal. Creierul, ca tot

restul organismului, este produsul sau fenomenul voinţei, adică ceva secundar; voinţa singură nu dispare, în propria noastră conştiinţă voinţa este totdeauna faptul primar şi fundamental şi păstrează oricând avantajul asupra intelectului, care rămâne mereu faptul secundar, subordonat şi condiţionat,'[4] Asta înseamnă că noi suntem conduşi în realitate de voinţă şi de afectivitate. Din acest punct de vedere metafizica lui Schopenhauer este în antiteză izbitoare cu filosofia lui Hegel. După Hegeî, ideea logică era adevărata esenţă a realităţii, de unde şi numele de panlogism care se dă doctrinei sale. La Schopenhauer ideea este un fenomen accesoriu, în psihologie concepţia lui Schopenhauer mai este antitetică şi cu aceea a lui Herbart, care era întelectuaîist După Herbart reprezentările sunt fenomene primare din a căror ciocnire derivă sentimentele şi voinţa. La Schopenhauer, dimpotrivă, factorul primordial este un amestec al elementului volitiv cu cel afectiv, într-o singură unitate. Schopenhauer, pentru a ilustra primatul voinţei asupra celorlalte funcţiuni sufleteşti, aminteşte de parabola orbului si a paraliticului. Orbul are picioare bune, dar nu poate vedea pe unde umblă. Paraliticul are ochi teferi, dar nu poate merge. Atunci se învoiesc să facă o tovărăşie. Orbul îl suie în cârcă pe paralitic, în aparenţă s-ar putea crede că paraliticul este acela care conduce, fiindcă eî dă desluşiri de orientare, însă m realitate orbul hotărăşte încotro sa meargă, fiindcă de eî depinde, în ultimă analiză, orice iniţiativă. In acelaşi mod, voinţa oarbă este aceea care ne susţine şi ne conduce. Intelectul se mai poate compara cu o simplă lanterna care ne luminează drumul, lipsită însă de vreo posibilitate de acţiune eficace. „Dacă am vrea să inversăm raportul şi să considerăm voinţa ca instrumentul intelectului, este ca şi cum s-ar face din fâurar instrumentul ciocanului." Schopenhauer nu oboseşte de a căuta să ne dea nenumărate exemple sugestive pentru a arăta că voinţa este fenomenul primar şi că intelectul nu are decât un rol auxiliar. Mai întâi, voinţa ştie să acţioneze şi acolo unde nu este însoţită de intelect. Oarecare reprezentări pot avea si animalele, însă activitatea lor se datoreşte unui instinct care ne uimeşte prin siguranţa lui, care este posibilă însă numai în lipsa intelectului. Chiar la om voinţa lucrează orb în toate funcţiile corpului lipsite de conştiinţă, în procesele vitale şi vegetative ca digestia, creşterea, reproducerea. Apoi trebuie să mai observăm că, chiar şi acolo unde apare

inteligenţa, adică în decursul vieţii omeneşti, ea se naşte mai târziu şi se pierde mai devreme decât voinţa. Voinţa nu dispare şi nu se degradează niciodată nici de-a lungul scării organismelor, nici în timpul vieţii omului, ea rămâne veşnic aceeaşi, pretutindeni şi oricând. Copiii şi bătrânii, deşi deficitari la inteligenţă, se caracterizează în schimb printr-o încăpăţânare nedezminţită. Mai departe constatam că, pe când voinţa este totdeauna trează şi niciodată nu oboseşte, dimpotrivă, inteligenţa se oboseşte uşor şi are nevoie de reparaţie, de repaus pentru a se reface, şi de aceea ea îşi întrerupe activitatea în timpul somnului. Nevoia de somn este în raport direct: cu intensitatea vieţii cerebrale, adică cu claritatea conştiinţei. Omul este mereu însoţit în timpul vârstelor prin care trece de sentimentul identităţii persoanei sale. în noi, de-a lungul tuturor vicisitudinilor, rămâne ceva identic, care nu îmbătrâneşte niciodată. Această esenţa a omului care pare a rămâne în afară de timp, pe care nici bătrâneţea, nici bolile n-o ating, nu se poate baza decât pe identitatea voinţei. „Voinţa în ea însăşi este permanentă, căci ea este inalterabilă, indestructibilă, ea nu îmbătrâneşte deloc, ea nu este fizică, ci metafizică." Slăbiciunile şi imperfecţiunile intelectului nostru nu s-ar putea explica în cazul când el ar fi esenţa ultimă a sufletului omenesc. O altă dovadă că intelectul nu este ceva primar şi că numai voinţa poate fi esenţa reală o avem în faptul că intelectul nu se poate achita de funcţia sa decât atâta vreme cât este sprijinit de voinţă, sau cel puţin nu este contrazis de ea. Intelectul nu tulbură activitatea voinţei, dar agitaţia voinţei are efecte dezastruoase asupra funcţiunii intelectului, „Tot astfel luna nu luminează câtă vreme soarele este pe cer, dar ea nu împiedică soarele." Dragostea şi ura falsifică judecata noastră. Teama ne împiedică adesea să ne dăm seama de mijloacele de salvare care ne-au mai rămas. Bucuria ne face îndrăzneţi şi nesocotiţi. Mânia nu vrea să ştie de nimic.

Mai putem observa că, atunci când ne înşelăm la o socoteală, o facem totdeauna în profitul, si nu în paguba noastră. Pe de altă parte, când intelectul nu este în discordanţă cu voinţa, se află susţinut de ea, atunci toate funcţiunile sale sunt stimulate şi crescute. „Un motiv energic, cum ar fi o dorinţă puternică sau o necesitate imperioasă, ridică adesea inteligenţa la o înălţime de care nu am fi crezuto capabilă mai înainte." Memoria inimii, bazată pe afecte, este mai puternică decât memoria intelectului abstract. Interesele voinţei

nit sunt uitate niciodată. Aşadar, putem spune că „intelectul se aseamănă înîr-adevăr cu suprafaţa liniştită a apei, apa este voinţa a cărei agitaţie tulbură limpezimea suprafeţei şi claritatea imaginilor". Inteligenţa este, după Schopenhauer, un fenomen sporadic, un simplu instrument fragil, cura ar fi o vioară, în mâinile suverane ale voinţei. Noi ne înşelăm foarte mult atunci când ne închipuim că acţiunea noastră §e bazează pe anumite motive intelectuale, care ar determina voinţa noastră. De fapt, aşa-zisa deliberare este o simplă farsă, căci noi facem în realitate ceea ce eram hotărâţi de la începui: să facem. Noi nu preferăm ceva fiindcă am fost convinşi de argumentele inteligenţei, ci numai pentru că aşa doreşte voinţa. Foţi sări prezinţi cuiva demonstraţiile cele mai greu de răsturnat, dacă nu poate să4i răspundă nimic în faţa evidenţei el tace, dar toi la părerea lui rămâne. Dacă adeseori ne lovim de încăpăţânare, e tocmai din cauză că nu avem de luptat cu inteligenţa oamenilor, ci cu voinţa lor. „Intelectul este atât de străin voinţei încât de multe ori este mistificat de ea; căci el îi furnizează motive, dar nu pătrunde în laboratorul secret al determinaţiilor. E! este într-atât exclus de la hotărârile ascunse ale voinţei încât nu îe poate cunoaşte - ca şi cum ar aparţine unui străin - decât străduindu-se să le spioneze, şi, pentru a desluşi prin surprindere adevăratele ei intenţii, el trebuie să o prindă asupra faptului în momentul manifestării sale." Din această cau^ă noi nu putem şti dinainte ce vom face, cu alte cuvinte caracterul nostru nu poate fi cunoscut decât *a posteriori.*

Intelectul nostru ne poate procura argumente, dar decizia voinţei o aşteaptă cu aceeaşi febrilă curiozitate ca şi cum ar fi voinţa altuia, Prin urmare, după Schopenhauer, a gândi şi a voi sunt două lucruri tot atât de diferite ca albul de negru, numai că elementul primai" care a creat lumea este voinţa, căci gândirea a apărut mai târziu, ca un fenomen secundai[1]. „Voinţa este substanţa omului, intelectul -accidentul său, voinţa este materia, intelectul este forma, voinţa este căldura, intelectul - lumina/' In cel mai bun caz „intelectul este pentru voinţa omului ceea ce este frâul şi zăbala pentru un cal prea zvăpăiat, el este acela care trebuie să o dirijeze prin instrucţie, sfaturi, educaţie etc,, căci ea singură este o impulsiune tot atât de sălbatică, de nestăpânită, ca şi forţa care se manifesta în căderea cataractei, şi am văzut că în fond amândouă sunt identice." în orice caz, această: concepţie a lui Schopenhauer a avut o uriaşă însemnătate, prin aceea;

că a influenţat considerabil directivele psihologiei din secolul al XIX-lea. în locul vechii psihologii asoeiationiste şi intelectualiste am avut o psihologie afectivista şi actuafistă. Psihologul francez Th. Kibot, astăzi în genere depăşit, deşi conţine încă G mină preţioasă de idei fecunde, acum câteva decenii era la modă, poate tocmai prin faptul ca susţinea autonomia şi importanţa covârşitoare a afectivităţii, rupând cu teza intelectualistă, care afirma, dimpotrivă, că sensibilitatea nu este decât o inteligenţă confuză, inferioară. Sentimentele nu se mai pot deriva din fenomenele de cunoaştere, căci ele nu numai că sunt ireductibile, dar aveau chiar, după înclinaţia epocii, o importanţă superioara în viaţa noastră sufletească. De altfel, Ribot a fost printre primii francezi care au scris o monografie pricepută despre Schopenliauer.

Din cele spuse până acum se poate îndreptăţi îndestul denumirea de *voluntarism* care i se dă îndeobşte filozofiei lui Schopenhauer. Fireşte, dacă vom căuta cu dinadinsul, putem afla chiar înăuntrul fiîosofiei germane, şi la alţi cugetători, tendinţe voluntariste, în tot cazul concepţii dinamiste. Aşa, bunăoară, nu mal departe putem găsi dinamism la însuşi adversarul Iui Schopenhauer, la Fichte. După acesta, existenţa este creată de eul absolut, care nu este o substanţă, ci act pur. Se ştie că până foarte aproape de timpurile noastre s-a susţinut că sufletul este o substanţa. Fichte arată că eul este o condiţie a substanţei şi nu poate fi el însuşi o substanţă, Substanţa este o categorie care se raportează la obiect, nu la subiect, ea este deci o realitate derivata, este un produs solidificat al eului creator, ca funinginea unei flăcări sau ca lava răcită a unui vulcan, De aceea se spune că iiîosofía lui Fichte este un spinozism răsturnat. Spinoza deriva totul din substanţă, pe când Fichte scoate toate substanţele din irupţia spontană a eului. Solidul după Fichte. ca şi după Bergson, mai târziu, este o realitate micşorată, inferioară. Realitatea primordială este act pur, funcţie dinamică, Ideea este şi ea un reziduu micşorat al acţiunii pure. Desigur, concepţia lui Fichte după care actul şi funcţia sunt ceva superior substanţei se cam izbeşte de concepţia curentă. Mentalitatea comună consideră că acţiunea presupune în prealabil existenţa unui lucru care s-o exercite, căci o acţiune este acţiunea cuiva, Intr-adevăr, se spune în biologie că funcţia creează organul, dar fără de organ cum se poate exercita oare funcţia? In orice caz, Fichte susţine că actul pur al

eului absolut, care nu presupune nici un alt substrat, este acela care condiţionează existenţa obiectelor materiale, acestea nefiind decât nişte scorii aîe dinamismului creator. In acest fel Fichte exprimă pentru întâia dată, cu atâta vigoare, teoria actualităţii psihice, după care spiritul este acţiune pură, fără substrat. Prin formula pregnanta penare Fichte o dă teoriei dinamiste, el este unul dintre părinţii ei. în Franţa această teorie avea ca exponent pe Mâine de Biran, filosof contemporan cu Schopenhauer şi cu Fichte, dar format, se pare, independent de dânşii.

Această concepţie dinamică o împărtăşea, în Germania, şi Goethe. Faust, parafrazând Evanghelia, spunea totuşi că „la începui" a fost nu cuvântul, ci fapta. N-ar fi greu a constata o înrudire chiar şi cu Kant Atunci când filosoful de la Konigsberg declara că normele morale izbucnesc imperativ din lumea numenală, suprasensibilă, presupunea şi dânsul că în adâncul realităţii se află un fapt voluntar, dinamic. Cu toate acestea, voluntarismul lui Schopenhauer se deosebeşte în mod profund şi de cel al lui Fichte, şi de cel aî lui Kant. La Fichte, ca şi la Kant, avem de-a face cu un dinamism luminat de o finalitate. Voinţa în aceste sisteme are ţeluri morale, urmăreşte realizarea idealurilor de ordin etic. Kant nu admitea în ştiinţa exactă decât explicări cauzale, însă recunoştea că trebuie să recurgem la explicări finaliste în morală, estetică sau chiar biologie. Iar Fichte împinge şi mai departe raza de explicare a finalităţii. El caută chiar să explice întreaga geneză cosmică tot în mod finalist; arătând cu ce scop s-a creat universul. După Fichte, eul absolut se dedublează, dând naştere unui non-eu, numai în năzuinţa sa de a realista Binele, de a concretiza ordinea morală. Scopul suprem aî Eului este întruparea idealului etic. Viaţa morală implică lupta dintre bine şi rău, iar lupta presupune obstacole. De aceea euî îşi creează obstacole dând naştere non-euîui. Cu această ocazie pittem observa că Fichte defineşte viaţa morală ca fiind o străduinţă continuă de a se ajunge la capătul silinţelor, la beatitudinea biruinţei, însă adevărata viaţă morală nu constă în însăşi înfăptuirea idealului moral, ci în urmărirea lui. Esenţa vieţii morale este efortul. Drumul spre ideaî şi caznele înlăturării obstacolelor formează ceea ce este viu în moralitate. Eul îşi creează obstacole tocmai pentru a face posibilă înflorirea energiei morale. Şi îa Kant existau obstacole care se opuneau acţiunii normelor etice, dar el părea să le regrete si

găsea, în orice caz, idealul în conformitatea efectivă cu legea morală. La Fichte obstacolele sunt riguros necesare pentru viaţa morală, m „Faust" se spune că Dumnezeu, mgrîjindu-se ca omul să nu adoarmă de tot, i 1-a trimis pe Satana ca să-1 stimuleze, altfel ar fi riscat ca energia creatoare să se relaxeze definitiv, Non-eul lui Fichte nu este decât o formă mai nobilă a Satanei, având ca misiune să nu lase să aţipească activitatea omului, şi mai ales să-i dea acestei activităţi un sens, un scop etic. Mai putem aminti cum, în lumina acestor lămuriri ale genezei universului, Fichte arată pentru ce eul a creat spaţiul şi timpul. Ştim că spaţiul şi timpul sunt infinite şi aşezăm în ele obstacolele în drumul către ideal, tocmai ca dificultăţile să fie nesfârşite şi ca niciodată să nu ne putem atinge ţinta finală. Infinitatea formelor noastre apriorice garantează infinitatea obstacolelor, condiţia indispensabilă a vieţii morale, în special timpul, cu infinitatea lui, este acela care ne împiedica să no realizăm vreodată idealul în întregime si în mod definitiv. Iar după *ce* euî absolut a creat non-eul şi 3-a aşternut în spaţiu, pentru ca, scoţându-1 la iveală, să poată lupta cu el, a trebuit să se întrupe/e el însuşi în spaţiu, şi de aceea s-a pulverizat în euri relative, s-a multiplicat în atâtea conştiinţe individuale. Schopenhauer, fiindcă trebuie să ne grăbim a reveni la el, recunoaşte mai viu ca oricine existenţa străduinţelor noastre din timp şi spaţiu şi prezenţa obstacolelor pe care le întâmpinăm la tot pasul, ba ne descrie cu accente impresionante tot zbuciumul fiinţei omeneşti - atâta numai că el nu-i vede nici un scop şi nu crede că eforturile noastre se fac în vederea unui ideal superior, vrednic de urmărit După el filosofia trebuie să constate ceea ce este, nu să divagheze asupra a ceea ce ar trebui să fie. iar dacă scrutăm cu luciditate existenţa, vedem că ea nu este în fapt călăuzită de nimic altceva decât de impuîsiuoea oarbă a voinţei de a trăi, fără alte preocupări de ordin etic superior. Esenţa ultimă a realităţii, care este voinţa, n-are absolut nici un scop, este completamente lipsită de orice finalitate. Este o forţă oarbă, întunecată, fără de nici un sens precis şi fără de nici o raţiune, un element agitat si demonic.

Dacă s-a putut spune despre dinamismul luminat al lui Fichte că este un panteism etic, s~a spus, tot aşa, despre fîlosofia lui Schopenhauer că este un pandemonism. Voinţa aceasta, care împinge întreg cosmosul într-o trepidaţie frenetică şi inutilă, se aseamănă cu

efortul continuu şi iară de rost al valurilor mării, care se izbesc de stânci şi se retrag îndată, reîncepând mereu aceeaşi străduinţă deşartă, aceeaşi frământare zadarnică. „Voinţa în toate gradele fenomenului ei, de la cele mai de jos până la cele mai ridicate, nu are j absolut nici un scop final, ea nu se străduieşte mereu decât pentru] că esenţa sa este o încordare perpetua căreia nici un ţel pe care îi va' atinge mi-i va pune capăt, prin urmare ea nu poate fi în cele din urmă satisfăcută, obstacolele o pot numai suspenda, dar ea de la sine se VP munci la infinit, Acest edificiu al universului, care pare a fi o opere din cele mai înalte şi mai îndelung alcătuite, nu este în definitiv decât rezultatul necesar al conflictului şi al jocului inconştient şi fără scop al unor forţe naturale oarbe acţionând după legi naturale invariabile." Iar dacă noi ne decorăm viaţa cu scopuri şi cu idealuri, o fecem nu mal ca să ne amăgim pe noi înşine sau ca să scăpăm de plictiseală, căci în realitate voinţa este şi rămâne unică, dominantă, oarbă, iraţională, Acest fapt va forma în sistemul lui Schopehh auer unul dintre motivele aduse în sprijinul concluziilor sale pesimiste.

Toată filosofia romantică era mai optimişti, fiindcă a crezut în l progres. Omenirea urcă din treaptă în treapta pe calea perfecţiunii, j deşi idealul rămâne încă, poate, destul de îndepărtat La Schopen-hauer voinţa năzuieşte necontenit numai ea să se a8e în treabă, voieşte j pentru a voi, nu pentru a realiza vreun ţel El repeta de câte ori are ocazia că progresul este o simplă himeră. Nu există de fapt decât o || «batere pe loc, fără de nici un rost Ceea ce este a mai fost şi ceea a a fost va mai fî. „Quid foit? - Quod est - Quid erit? ~ Quod Mi." j Istoria ar trebui sa ia ca deviză „eadem şed aliter" pentru-a povest coşmarul apăsător şi confuz al umanităţii. Se pot schimba sceneU măştile sau chiar actorii, însă omenirea, cu meschinăriile şi viciile eî va rămâne veşnic neschimbată de-a lungul timpurilor şi generaţiile nesfârşite. Aceste idei î-au inspirat şi pe Eminescu în multe poes ale sale. în care exprimă convingeri similare relativ la nimicnici dintotdeaana.

Schopenhauer citează cu satisfacţie vorbele lui Voltaire că „noi vom lăsa această lume tot aşa de proastă şi de rea pe cât am găsitori El îi batjocoreşte pe cei care cred că vremea poate să aducă lucruri noi şi stări mai bune.

„Ei iau aceasta lume drept o realitate absolută şi pun scopul **ei** în- mizerabila fericire ce se poate găsi pe pământ: ei nu şi-au dai

încă seama că aceasta fericire, în ciuda tuturor eforturilor omeneşti şi cu toate şansele cele mai favorabile, nu-i totdeauna decât vanitate, iluzie trecătoare, un lucru trist, din care nici constituţiile, nici legislaţiile, nici maşinile cu aburi, nici telegrafele nu vor face niciodată ceva mal bun." Progresul, după Schopenhauer, nu este decât o caricatură a vieţii viitoare de care vorbeşte religia. Hristos a ştiut ce spune când a mutat perfecţiunea în altă lume decât cea pământească. De aceea Schopenhauer n-a crezut în eficacitatea revoluţiilor. Din moment ce lumea stă pe loc, orice am face şi oricât ne-am sili, de ce să mai vină agitatori s-o tulbure degeaba cu revendicările lor himerice? Numai aşa ne putem explica un gest al acestui filosof cu ocazia unor mişcări de stradă la Frankfurt, când a adăpostit în propria lui casă jandarmii care au tras ta mulţimea răzvrătită şi a împrumutat binoclul său ofiţerului, penlru a dirija mai bine împuşcarea manifestanţilor. Iar când şî-a făcut testamentul el n-a neglijat să lase o parte din avere pentru familiile soldaţilor care au căxut reprimând revolta. Repulsia lui Schopenhauer pentru revoluţie şi concursid său la represiune nu erau decât consecinţa barbară, dar logică, a convingerilor unui om care nu credea în. progres, socotindu-1 o utopie stupidă şi tulburătoare.

Capitolul *W* PROTOTIPURILE ŞI VALOAREA EXISTENŢEI

Deşi expunerea filosofici Iui Schopenhauer nu este încă terminată, totuşi din partea înfăţişată se justifică şi se explică suficient titlul operei sale principale: „Lumea ca voinţă şi reprezentare". S-a văzut din schiţa prezentată până acum că lumea este dintr-un punct de vedere reprezentare, anume în raport cu aşternerea ei în cadrele noastre apriorice, după cum din alt punct de vedere, în esenţa ei absolută, este voinţă. S-a mai putut observa că Schopenhauer, în ce priveşte lumea din spaţiu-timp şi supusă cauzalităţii, merge şi mai departe decât o făcuse Kant, pe care vroia să-1 continue în această parte a filosofici sale. Datorită uneia dintre înrâuririle cele mai puternice pe care îe-a suferit - e vorba de influenţa budismului -, el caracterizează lumea sensibilă ca un fel de vis inconştient, un miraj „neant, offrant pour nous l'apparence de l'etre", cum s£ va exprima mai târziu, în meditaţiile sale budiste, poetul Jean Lahor. Se explică astfel denumirea de iluzionism care i s-a dat adesea doctrinei lui Schopenhauer.

Urmând procedura de până acum, adică împletind expunerea însăşi a filosofici cu unele observări critice, este util şi foarte interesant să facem acum, într-un punct dialectic gingaş, o comparaţie între filosofia lui Kant şi aceea a lui Schopenhauer. Nici pentru Kant lumea exterioară nu avea o realitate absolută, nu exista independent de formele cunoaşterii noastre, dar, cu toate acestea, el niciodată n~a vorbit despre lumea cunoscută nouă ca despre o pânză de iluzii. Şi totuşi, la prima vedere, mai mult drept, decât Schopenhauer ar f avut Kant să denumească lumea înconjurătoare o simplă împletitură de năluciri, întrucât, după el, lucrul în sine ne rămâne pururi inaccesibil, aşa că distanţa de la lumea reprezen-tărilor noastre la etern misterioasa realitate în sine era neasemănat mai pronunţata si mai de netrecut decât la filosoful de care ne ocupăm acum şi care, de bine, de rău, lega lumea ca reprezentare de un lucru în sine, ce se putea cunoaşte şi determina.

Cu cât depărtarea de la lumea reală la cea aparentă este mai mare, cu atât se poate spune mai temeinic că aceasta din urmă e o fluide. Şi, încă o data, distanţa era sensibil mai mare în concepţia lui Kant, unde lucrul în sine era insesizabil, şi de aceasta nici utilizabil, decât în filosofia lui Schopenhauer, unde lucrul în sine, sesizat în fizionomia lui caracteristică, se cobora în mijlocul lumii ca reprezentare, dirijându-i vicisitudinile şi frământările, dovedind oarecare paralelism şi corespondenţă, cu toate că, evident, nu se confundă cu dânsa şi prezintă caractere aparte de adâncă diferenţiere.

Anomalia aceasta am mai semnalat-o şi în lucrarea mea anterioară, „Viaia şi opera lui Kant", soluţionând-o însă printr-o procedare deductivă, întrucât luam ca punct de plecare, ca bază de discuţie, eşafodajul categoriilor kantiene, cu definiţia şi înţelesul îor. De data aceasta prefer să iau o cale mai empirică, încercând să completez prin consideraţii mai concrete ceea ce în cealaltă împrejurare putea să pară un joc de terminologie, în orice caz avea un caracter de dialectică abstractă.

Şi de data aceasta voi arăta la fel, numai pe altă cale, că anomalia se justifică si că, în ciuda aparenţelor, poziţia celor doi filosofi faţă de această chestiune e perfect explicabilă. Pentru a putea spune despre un lucru că este iluzie trebuie să avem putinţa de a-1 pune în contrast, în orice caz în comparaţie, cu ceva real. Dar, cum la Kant lucrul în sine nu se putea cunoaşte, lipsea o realitate prin excelenţa, o realitate etalon, cu care să compari lumea fenomenelor sensibile şi să constaţi gradul ei de neajustare, declarând-o iluzie. Deosebirea între iluzie şi realitate, neputând folosi la Kant linia de demarcaţie dintre fenomen şi lucru în sine (acesta scăpând cu totul cunoaşterii noastre), a rămas să constituie în concepţia lui Kant numai o diviziune în cadrul lumii sensibile, o separaţie imanentă în cuprinsul lumii fenomenale, deosebindu-se între fenomenele bine legate („Krscheinung") şi cele răzleţe, care nu se pot insera în ţesătura coerentă a celor dintâi („Scheiti").

Aceasta independent de faptul că în „Critica" lui Kant „existenta" e o categorie aplicabilă exclusiv lumii fenomenelor, care deci nu mai$_A$ putea fi total socotită ca o iluzie.

Iu schimb, la Schopenhauer lucrul in sine se cunoaşte printr-o nemijlocită intuiţie. El ne este dat în experienţa lăuntrică, în

sesizarea adâncimilor, şi în eî se plasează de la sine „realitatea" cea mai autentică. Faţa de dânsul, care înfăţişează realitatea-etalon, neapărat că lumea ca reprezentare apare, în comparaţie, ca o lume amăgitoare, ca un păienjeniş de vedenii care nu corespund exact adevărului din spate, chiar dacă acesta nu dispare cu totul în deformarea suferită. Iată cum, tocmai din cauză că lucrul în sine se cunoaşte, constituind realitatea-tip, tot ce se îndepărtează de el se afundă în Iluzoriu, şi iată de ce, pe caîea aceasta, întreaga îurne fenomenala trece în lotul iluziei, rămânând realitate adevărată numai lucrul în sine. Aceasta formează sâmburele aparentului paradox că filosoful care de fapt acordă mai multa realitate lumii sensibile o califică mai frecvent ca himeră decât gânditorul care desparte tranşant lumea sensibilă de substratul sau ascuns, care există în sine şi prin sine. Sorgintea epitetelor denîgrante pe care Schopenhauer le azvârle lumii din spaţiu şi timp este probabil mai complexă: temperamentul său pesimist, stilul său iubitor de colorit, influenţa budistă etc. în consideraţiile de mai sus am căutat numai a degaja nucleul logic al poziţiei oarecum paradoxale pe care o au în acea chestiune cei doi filosofi, ajungând fiecare la concluzii aparent inverse punctului lor de plecare.

După această paranteză critică, să continuăm expunerea filosofici lui Schopenhauer de acolo de unde a fost întreruptă. Un fapt demn de remarcat ne atrage de la început atenţia. După ce Schopenhauer stabileşte că lucrul în sine, esenţa realităţii, este voinţa, iar apariţia ei în timp şi în spaţiu nu este decât o nălucire amăgitoare, după aceasta el se fereşte şi chiar insistă să nu se creadă cumva că între lumea ca voinţa şi lumea ca reprezentare, între lucrul în sine şi fenomenul său, ar exista un raport cauzal. Schopenhauer interzice sa se spună că spiritul filosofici ᵥsale ar admite legătura cauzală între cele două lunii. Lumea ca reprezentare nu se naşte din acţiunea cauzală a voinţei. Cele două lumi nu sunt cauză şi efect, una faţă de cealaltă, pentru bunul motiv că sunt unul şi acelaşi lucru. Ele nu sunt două realităţi diferite, ci una singură, văzută din două puncte de vedere deosebite. Când cunoaştem realitatea în mod mijlocit, prin zarea acelor cortine groase care sunt formele noastre apriorice şi subiective de percepţie, ea ne apare ca o simplă înlănţuire de reprezentări, asemenea celor din. vis, iar când o cunoaştem pe cale nemijlocită, prin intuiţie interioară, ea nu mai

şi universal, ca voinţa, „Noi observăm înainte de toate această identitate a corpului cu voinţa în fiecare din acţiunile lor, fiindcă ceea ce recunoaştem în propria noastră conştiinţă interioara drept un act imediat şi efectiv al voinţei, noi îl vedem simultan şi inseparabil în exterior ca mişcare a corpului. Actul de voinţă şi acţiunea corpului nu sunt două stări diferite, cunoscute obiectiv si legate prin principiul de cauzalitate, nu sunt în raport de cauza îa efect, ci sunt unul şi acelaşi lucru care ne este dat în două moduri diferite, o dată imediat şi altă dată în intuiţie sî pentru intelect, A vroi şi a acţiona nu sunt separate decât în reflecţie, în realitate fac un singur tot. Orice act veritabil, efectiv, imediat al voinţei este în acelaşi timp manifestat printr-o acţiune a corpului; de asemenea, tot ceea ce impresionează corpul impresionează totodată şi direct voinţa. Acţiunea musculară nu este propriu vorbind un efect, ci o manifestare a voinţei." Aşadar, lumea ne apare ca voinţă sau ca reprezentare după cum este într-un fel sau altul privită. De aceea nu poate să existe între ele acţiune cauzală. Un raport cauzal nu poate să existe decât între fenomene, de pildă între corpul nostru şi celelalte corpuri. Lumea ca reprezentare este o dedublare a lumii ca voinţă datorita unghiului de privire. Deosebirea dintre cele două lumi este în planul cunoaşterii, nu în cel al realităţii. Astfel mişcările externe nu sunt nişte produse distincte de impulsiile volitive, ci sunt expresia lor, manifestarea lor în cadrele lumii exterioare din timp şi spaţiu. Nu putem spune că voinţa mea mişcă braţul meu, ci că mişcarea braţului este faţeta exterioară a voinţei mele. Diferitele noastre organe nu sunt decât moduri de exteriorizare a funcţiunilor voinţei. Dinţii şi aparatul digestiv nu sunt un instrument al foamei, ci sunt manifestările, formele ei exterioare. „Părţile corpului trebuie deci să corespundă exact principalelor tendinţe prin care se manifestă voinţa(ele trebuie să fie expresia ei vizibilă." Vedem, aşadar, că Schopenhauer tăgăduieşte raportul cauzal dintre voinţă şî fenomene. Concepţia sa în această privinţă premerge teoriei, cu bogata carieră, a paralelismului psiho-fizic. Dacă ne întrebăm acum ce 1-a făcut pe Schopenhauer să susţină aceasta teorie, se poate presupune că el a ezitat să facă a coopera domeniul realităţii cu cel al iluziei (admiţând numai o corespondenţă), după curn mai cred că erau aici şi ecouri din filosofia kantiană, care interzicea formal

aplicarea principiului de cauzalitate în afara cuprinsului lumii sensibile şi orice legătură cauzală între lucru în sine şi fenomen.

Este totuşi cert că nici unul dintre ei nu s-a ţinut riguros de litera teoriei preconizate. La Kant impresionarea sensibilităţii noastre se datoreste acţiunii cauzale exercitate de către lucrul în sine. La Schopenhauer, de asemenea, pe lângă pasajele în care *s?,* reneagă orice raport cauzal între voinţă şi fenomene, suni: altele unde se vede desluşit faptul că nici el nu se poate degaja complet; de afirmarea unei legături cauzale între cele două lumi. De pildă, el afirmă mereu că voinţa a construit corpul nostru, că ea a creat arterele, plămânii, sistemul nervos. Voinţa a inventat creierul, dând prin el naştere inteligenţei, pentru a-şi crea un instrument de orientare, neapărat în vederea intereselor sale proprii. Iar o data cu inteligenţa, acest auxiliar preţios, dar subordonat, apare şi lumea ca reprezentare, cu toate formele ei structurale, subiect-obiect, spaţiu, timp, cauzalitate şi deci pluralitate. Voinţa, apoi, este aceea care întreţine toată viaţa corpului nostru. „Ea nu este, ca intelectul, o funcţie a corpului, ci corpul este funcţia sa." Rezultă că Schopenhauer atribuie voinţei puterea de a produce cauzal fenomene fizice, ba, ceea ce e şi mai grav, fenomene materiale, ca creierul, creează intelectul spiritual. Pe urmă, în terminologia schopenhaueriană, care nu e chiar întâmplătoare, lumea exterioară este *obiectivarea* voinţei. Astfel voinţa de a cunoaşte se obiectivează în creier, voinţa de a merge se concretizează în aparatul locomotor, de a digera - în stomac, de procreare - m organele genitale. Schopenhauer nu observă că, prin noţiunea aceasta de obiectivare, lumea externă nu mai este o aparenţă subiectivă, o iluzie neconsistentă, ci devine ceva mai consistent şi mai real: Inspiraţiile budiste nu s-au putut contopi cu simţul său realist şi cu cunoştinţele sale de biologie, şi de aceea în multe locuri dezvoltările saîc sunt un hăţiş de contradicţii.

Atunci când Schopenhauer spune, bunăoară, că voinţa s-a obiectivat; în corp, că ea a construit sistemul nervos şi a dat naştere creierului, suportul fiziologic al inteligenţei care scoate la lumină lumea ca reprezentare, el săvârşeşte colosale petiţii de principiu, întrucât inteligenţa, cu formele ei proprii, este o condiţie a lumii tempo-spaţiale. cum se mai poate afirma că intelectul a fost produs de creier, când acesta din urmă este un fragment al lumii ca reprezentare şi presupune

existenţa prealabilă a spaţiului? Nu e acesta un cete vicios â îa baronul Miinchausen? în afară de contrazicere, aici mai este din partea lui Schopenhauer un fel de alunecare vizibilă în materialism, tocmai în acea concepţie dispreţuită pe care o combătuse cu atâta vehemenţă. Nu se poate vorbi de o existenţă primordială a creierului, ca temei al intelectului, fără a cădea în păcatul capital al materialismului. La Kant nu vom întâlni niciodată un limbaj asemănător. El nu vorbeşte în epistemologia sa de creier sau funcţie cerebrală, ci întrebuinţează numai noţiuni pur spirituale. Totuşi Schopenhauer a exercitat, cu aceasta idee a lui, o influenţă puternică, şi, independent de materialistii propriu-zîşi, care erau oricum bucuroşi să se sprijine pe un filosof idealist, s-a creat o întreagă şcoală, care vroia să explice ambiţios originea cunoaşterii pe baze fiziologice,

O altă dificultate care a fost semnalată în filosofia lui Schopenhauer este următoarea: Cum a reuşit o voinţă oarbă, întunecată, complet iraţională, să dea naştere unui intelect luminos, raţional? Schopenhauer, în răspunsurile sale la această întrebare, caută să se eschiveze cu floricele literare, cu analogii şi comparaţii poetice, aşa cum procedează frecvent si Bergson. în mijlocul voinţei oarbe - spune dânsul - s-au ivit câteva puncte luminoase, aşa cum în împărăţiile militariste se formează unele centre intelectuale, însă sub astfel de figuri de maestru aî stilului se ascunde, de fapt, mărturisirea neputinţei de a explica. Natural, aici este iarăşi o lacună a filosofici lui Schopenhauer, care e departe de a fi ceea ce se dă şi se crede, adică un monism perfect, care a rezolvat toate enigmele, însă în istoria filosofici se cuvine să avem o judecată largă si trebuie să ne dăm seama că Schopenhauer nu este singurul care n-a dus la bun sfârşit explicarea multiplicităţii de aspecte a fenomenelor dintr-un principiu unic. Existenţa este un amestec de elemente raţionale şi iraţionale, o împletire de scânteieri şi de umbre. Iar atunci când alegi *un* singur principiu de bază nu reuşeşti mai niciodată şi în mod realmente satisfăcător să deduci din el aspecte contrare. Schopenhauer a luat ca principiu de bază elementul orb, iraţional Dimpotrivă, Hegel luase ca cheie de boltă ideea logică. TOitişi îîegel n-a reuşit să deducă latura iraţională a existenţei din ideea logică, după cum Schopenhauer n-a scos la capăt operaţia inversă, n-a reuşit să explice formarea poienelor luminoase pe fondul întunecat al voinţei iraţionale.

Aşadar, aceasta este o lacună aproape generală, întâlnită îa toţi filosofii care vor să pornească de la un principiu unic, simplu şi elementar, pentru a deriva dintr-însuî toată luxurianta diversitate din univers. Aici stă una dintre forţele lui Kant: n-a împins la unificare silnică şi artificială - dar tocmai lipsa lui de unitate a îmboldit discipolii să-1 depăşească.

Pentru a completa schiţa filosofiei teoretice a lui Schopenhauer, rămâne să adăugăm ceva despre teoria *Ideilor.* După ce el aşază la un pol al existenţei voinţa şi la celălalt capăt reprezentarea, îşi dă seama că între aceste două tărâmuri extreme există totuşi un gol, care trebuie împlinit cu tranziţii sau care reclamă o punte. Spectacolul fenomenelor naturii ne arată, după Schopenhauer, o nesfârşită diversitate, cu toate că o continuitate deplină. „Simpla contemplare empirică a naturii ne permite să recunoaştem că există, de la manifestările cele mai elementare şi mai necesare ale oricărei forţe generale naturale şi până îa viaţa şi conştiinţa omenească, o tranziţie constantă, prin grade insensibile, ale căror limite n-au nimic absolut şi sunt de cele mai multe ori nehotărâte." între diversitatea infinită a lumii ca reprezentare şi unicitatea voinţei este o depărtare care trebuie totuşi umplută cu ceva. în cea de-a treia carte a operei sale principale, Schopenhauer încearcă să stabilească o zonă intermediară între multiplicitatea vastă a fenomenelor şi unitatea indisolubilă a euîui în sine. Puntea de legătură la care recurge Schopenhauer nu este o invenţie originală. Pentru aceasta el împrumută un element important din filosofia lui Platon. în afară de filosofia kantiană şi de budism, un al treilea mare afluent al filosofici lui Schopenhauer a fost gândirea lui Platon. Originalitatea de căpetenie a acestui mare gânditor al antichităţii o alcătuieşte celebra sa teorie a *ideilor.* Ideile platonice sunt nişte forme tipice, nişte prototipuri suprasensibile, care au servit; ca modele pentru lumea sensibilă, unde se încarnează multiplicându-se în exemplarele din timp şi din spaţiu. In afară de oameni ca fenomene individuale, fiecare cu nuanţele şi calităţile sale proprii, există o formă generală, o idee tipică a omului, după cura există un prototip al plantei, al lumii anorganice şi aşa mai departe. Schopenhauer spune că în norii care aleargă pe cer fiecare vede o formă specială, dar aceştia au şi elemente fundamentale invariabile, astfel ei se bazează, în ultimă analiză, pe elasticitatea vaporilor. Conturul special

ai lucrurilor, unele note fără mare importanţa, proprii numai lor, reprezintă ceva pur individual, accidental, însă rămân unele elemente constante, universale, la fiecare speţă. De altfel, despre înlăturarea diferenţelor individuale şi păstrarea generalului se ocupă normal un capitol important din logică, teoria noţiunilor. După Platon, ideile sunt forme tipice, realizate aievea într-o lume transcendentă - *universalia ante ren* -, modele incoruptibile, dar veşnic imperfect concretizate de către exemplarele individuale. Schopenhauer împrumută această teorie de la Platon. La dânsul ideile platonice devin zona intermediară dintre ace! orb element de bază, voinţa, şi pluralitatea fenomenelor. Ideile sunt trepte, grade de obiectivare ale voinţei. Voinţa, când îşi desfăşoară conţinutul ei în lumea din timp şi spaţiu, nu poate trece chiar dintr-o dată de-a dreptul îa concretizarea ei în exemplare individuale, ci mai întâi realizează unele scheme, anumite forme tipice care se interpun între pluralitatea reprezentărilor şi unitatea lucrului în sine. Ideile sunt primele proiectări ale voinţei, obiectivarea sa nemijlocită în câmpul lumii exterioare. De aceea ele au mai puţină diversitate decât are lumea sensibilă spaţială, împrăştiată în indivizi despărţiţi, dar mai multă decât voinţa în care se concentrează, şi care este una singură. „Gradele de obiectivare ale voinţei nu sunt altceva decât ideile lui Platon. înţeleg prin idee orice grad determinat şi constant al obiectivaţiei voinţei, Ideea nu este supusă principiului raţiunii, de aceea nu cunoaşte nici pluralitate, nici schimbare. Indivizii în care se manifestă sunt nenumăraţi, ei se nasc şi pier fără încetare, dar ea rămâne mereu aceeaşi, si principiul raţiunii n-are nici o semnificaţie cu privire la ea. Lucrul individual, supus în manifestarea sa principiului raţiunii suficiente, nu este deci decât o obiectivare mijlocită a lucrului în sine, care este voinţa, şi între amândouă se află *ideea,* care este singura obiectivare imediată a voinţei, căci ea n-a păstrat nici o altă formă de cunoaştere decât aceea a reprezentării în general, adică de a fi un obiect pentru un subiect. Astfel ea este singura obiectivare cât mai adecvată posibil a voinţei ca lucru în sine, ea este chiar lucrul în sine, dar sub formă de reprezentare." Treptele de obiectivare ale voinţei, corespunzând formelor tipice, vor fi neapărat mai multe, ca, de exemplu lumea anorganică, plantele, regnul animal, omul - trepte discontinue şi distincte, care nu se pot reduce unele îa altele („ştiinţa naturală -

spune Schopenhauer - greşeşte drumul când vrea să reducă gradele superioare la gradele inferioare de obiectivare ale voinţei") şi în acelaşi timp trepte ascendente, fără ca totuşi ele să implice o adeziune făţişă la ideea progresului. Fireşte, o atare ascensiune de trepte, diferenţiate de Schopenhauer însuşi, cu epitetele semnificative de „mai înalte" sau „mai coborâte", de grad „inferior" ori „superior", pare să implice ipostaza progresului, confirmată şi de alte expresii ale aceluiaşi filosof, care vorbeşte de „aspiraţia" voinţei spre o treaptă de obiectivare cât mai înaltă, precum şi de geneza unei „idei de grad superior", ca purceasă din conflictul unor fenomene de pe o treapta mai inferioară, ceea ce e parcă un fel de exprimare din recuzita evoîuţîonismului modern. Totuşi asemenea rostiri sunt disparente în ansamblul convingerii generale a filosofului, care nu crede în progres. Mai ales că ele pot fi anulate de alte consideraţii destul de importante şi pe care le-aş rezuma astfel: nu arareori se pun în evidenţă „superiorităţi" efective aîe treptelor Inferioare faţă de unele „inferiorităţi" ale celor superioare, aşa că evaluarea lor comparativă nu are un caracter absolut permanent; voinţa, singura realitate metafizică, se găseşte indiviză şi întreagă pe toate treptele de obiectivare, aşa că separaţia şi rangurile lor au un caracter mai mult aparent, important - evident - pentru cunoaştere, dar fără valoare în sine; ideile platonice, identificate cu trepte de obiectivare, sunt; eterne, deasupra timpului, iar orice noţiune de progres implică ideea de timp; în sfârşit, fenomenele din timp şi spaţiu, prinse în cadrul strict al prototipului lor, deci şi omenirea în succesiune Istorică a generaţiilor sale, fie ele oricât de diverse, sunt şi rămân staţionare. Aceasta este, cred, concepţia centrală a filosofului, faţă de care alte consideraţii contează mai puţin.

Ar fi să mai facem câteva observaţii critice, asupra încorporării în doctrina schopenhaueriană a ideilor platonice însele, îmbinarea acestor prototipuri eterne, dar de natură intelectualisto-raţională, cu principiul metafizic de bază, voinţa întunecată şi fără scop, făcându-se chiar din acele idei luminoase, obiectivarea imediată a acestei voinţe oarbe, e un lucru care nu merge tocmai uşor. Iţi lasă tot timpul impresia unor elemente încleiate artificial, şî mai degrabă s-ar putea accepta un fel de întovărăşire (cu toate dificultăţile dualismului) decât să admiţî că o impulsie iraţională când se obiectivează, la imediata ei exteriorizare, apare în forma «nor

contururi limpezi si senine, de o perfecta inteligibilitate. însă discrepanţa acestei subordonări, a prototipurilor la voinţa, sporeşte chiar la un examen mai îndelung, întrucât, chiar după criteriul lui Schopenhauer, riguros aplicat, nu putem transa cine este metafi zi ceste mai adânc - ideile sau voinţa. Dacă ceea ce înstrăinează de existenţa profundă şi aruncă pe planul himerelor sunt cele patru văluri subiective care deformează realitatea absoluta: relativitatea subiect-obiect, spaţiul, timpul şi cauzalitatea, atunci criteriul de a hotărî gradul de realitate va fi *numărul* de văluri cu care un lucru se înfăşoară sau de care se despoaie. In ce priveşte spaţiul şi cauzalitatea, atât voinţa, cât şi ideile platonice par a fi egal de degajate. In ce priveşte raportul subiect-obiect, să zicem că voinţa, fiind mai interioară, e mai degajată de vălul acesta decât ideile tipice, cu toate că Schopenhauer însuşi, la capitolul despre artă, va susţine că orice operă perfecta, care exprimă prototipuri universale, ne poate naşte o contemplaţie extatică, în care subiectul şi obiectul se confundă. Dar, când e vorba de tirnp, aici lucrurile se încurcă, întrucât voinţa (intuitiv sesizată) are forma timpului, pe când ideile platonice planează în afară de timp. Această obiecţie •-urmată de concluzii poate cam juvenile - se găseşte consemnata într-o mică disertaţie filosofică, pe care am scris-o încă în timpul stadiilor („O problemă de filosofic", 1904, cu un cuvânt de Titu Maiorescu) şi din care citez câteva rânduri precise: „Pe când la voinţă văzuserăm că se destrămaseră numai două din vălurile tăinuitoare, anume spaţiul şi cauzalitatea, la ideile platonice observăm, pe lângă aceste două, si dispariţia timpului, ce la voinţă era. Ideile platonice sunt în afară de timp, după cum sunt scutite de spaţm şi cauzalitate - şi numai astfel provoacă contemplarea în artă. Prin urmare, ele sunt despărţite de lucrul în sine numai printr-un singur văl al intelectului nostru, prin aceea că se arata în stare de obiect. Ele sunt atunci cea mai imediată relevare a lucrului în sine, iar nicidecum voinţa. Şi astfel la concluzia schopenhaueriană, că ideile platonice sunt obiectivarea voinţei oarbe, se opune concluzia noastră, cu totul contrară: Voinţa este obiectivarea (mai bine, desfăşurarea în timp) a ideilor platonice luminate".

Lăsând la o parte ultima frază a citatului, care ar depăşi în orice caz consideraţiile critice la care mă restrâng cu intenţie şi cred în mod firesc, în scrierea de faţă, menţin întreaga observaţie că prioritatea Voinţei faţa de Idei, după criteriul de examen al lui

Schopenhauer, nu reiese în chip neîndoios, ci duce la o controversă, ideile oferind în unele privinţe aspecte mai apropiate de perfecţiunea principiului ultim decât tulburea şi neliniştita voinţă.

încheind observarea critică şi reluând firul expozitiv, rămâne că Schopenhauer - aşa cum, altădată, Kant a introdus „frumosul" ca punte între lumea suprasensibilă şi cea sensibilă - a intercalat şi dânsul, între lumea ca voinţă şi lumea ca reprezentare, zona ideilor platonice, a cadrelor fixe, dar totuşi diferenţiate, pentru a fece tranziţia de la voinţa unică şi indiviză la pulberea variată a fenomenelor sensibile, risipite în spaţiu şi îmbrâncite în timp... O dată ce Schopenhauer îşi construieşte măreţul săy edificiu metafizic, încheiat în toate legăturile sale, deşi poate materialul folosit nu este pretutindeni de aceeaşi calitate, sau unele pietre împrumutate a trebuit să le cioplească şi să le subţie prea tare, spre a îe utiliza îa clădirea lui, dânsul se grăbeşte ca pe baza interpretării sale teoretice *să judece valoarea existenţei şi soarta omenirii.* Această parte o socoteşte atât de importantă încât o încorporează, ca o aripă esenţială, edificiului principal, şi efectiv va deveni capitolul care va ajuta mai mult la difuzarea operei şi va stârni interesul public pentru personalitatea autorului ei. Fără şovăiri şî fără rezerve, Schopenhauer se afirmă *ca* cel mai *convins şi* mai tenace apostol al *pesimismului.*

Spre deosebire de Leibniz, care afirmase că lumea aceasta este cea mai bună dintre toate câte sunt posibile, Schopenhauer conchide, dimpotrivă, că este cea mai rea din câte ar fi fost cu putinţă. „Trebuie să declar - spune ei ~ că optimismul nu este numai o afirmaţie nesocotită a unor oameni al căror cap sec nu găzduieşte decât cuvinte, că îmi pare o părere nu numai absurdă, dar cu adevărat nelegiuită, căci ea constituie o derâdere amară faţă de suferinţele nenumărate ale umanităţii." Şi Schopenhauer îşi ia misiunea să ne înfăţişeze în culorile cele mai sumbre tabloul tragic al existenţei. Lumea noastră ne oferă priveliştea întunecată a unei văi a plângerii. De aceea, era cu mult mai bine de n-ar fi fost deloc creată. Fundamentul acestei mizerii stă tocmai în aceea că esenţa ultimă a lumii este voinţa, elementul demonic, iraţional, lipsit de orice finalitate. „Voinţa, a cărei obiectivare este viaţa omenească, la fel ca si toate celelalte fenomene, este o tendinţă fără scop şi fără sfârşit, în mod efectiv, lipsa de ţel şi de orice limită este esenţa caracteristică a voinţei în sine, care este o năzuinţă infinită." Şi atunci

toată frământarea crâncenă a universului n-are nici un rost, este o sterila zbatere pe loc - un oribil dinamism static -, fiindcă voinţa, singurul motor eficace al universului, nu-şi propune nici o ţintă de realizat Toate eforturile sunt inutile, fiindcă nu duc la o cât de mică înaintare. Atât speculaţia, cât şi experienţa contrazic existenţa vreunui progres, intelectual, moral sau material. „Rasa omenească este odată pentru totdeauna şi prin natura ei sortită suferinţei şi ruinei; chiar dacă prin ajutorul statului şi al istoriei s-ar putea remedia nedreptatea şi mizeria, încât pământul să devină un fel de ţară îmbelşugată, oamenii ar ajunge să se lupte între ei de plictiseală sau excesul de populaţie ar aduce foamea care-i va distruge." Aşadar, oricâte silinţe continue ne-am da să îmbunătăţim traiul oamenilor, ele rămân zadarnice. Această primă privire sumară nu ne poate duce decât la concluzii de mohorâtă amărăciune. Dar spectacolul găsit în lumea aceasta, cu cât este privit mai îndeaproape, cu atât apare mai tragic. Cine se pătrunde de înţelesul adânc metafizic al existenţei îşi poate da seama ce realitate groaznică şi absurdă este viaţa. Voinţa este, înainte de toate, luptă. Toate vietăţile de pe pământ sunt între ele într-o luptă înverşunată. Războiul tuturor contra tuturor. Aceasta încă n-ar fi mare lucru. Dar ştim că în toate fiinţele nu există decât o singură si aceeaşi voinţă. Voinţa în sine nu este divizata în felii, fiindcă nu sta în spaţiu. Ea se găseşte întreagă în fiecare dintre noi. Viaţa are astfel înfăţişarea unui spectacol tragicomic, este o voinţă care se sfâşie singură pe ea însăşi. „Există în mod necesar în întreaga natură, în toate gradele de obiectivare a voinţei, o lupţi neîncetată între indivizii tuturor speciilor, şi prin aceasta, se arată un antagonism interior al voinţei de a trăi cu ea însăşi. Aceasta luptă se poate vedea mai bine în regnul animal, care se hrăneşte din regnul vegetal, şi în care orice animal serveşte, la rândul lui, drept pradă şi hrană altuia, cu alte cuvinte fiecare animal trebuie să cedeze materia prin care se reprezenta ideea sa pentru ca un altul să poată să se manifeste, căci o creatură vie nu-şi poate întreţine viaţa decât în paguba alteia, în aşa fel încât voinţa de a trăi se hrăneşte pururi din propria sa substanţă, şi, sub diversele ei forme, constituie propria sa hrană. Cel mai izbitor exemplu de acest gen ne este oferit; de o furnică din Australia: când este tăiată în două, o luptă are loc mire partea anterioară şi cea posterioară, capul o apucă cu fălcile sale pe cea din urmă, care se apără cu îndârjire cu acul ei; lupta durează de obicei o jumătate de oră, până ce alte

furnici le răpesc." Vedem că şi aici Schopenhauer nu se dezminte, căci excelează printr-o rară bogăţie de exemple impresionante pentru a-sî ilustra teoria. Imaginea celor două jumătăţi ale aceleiaşi furnici care se încaieră între ele într-o luptă atroce, până ce cad epuizate, este o icoană simbolică a întregii existenţe. Aceeaşi luptă neîncetata o găsim până chiar şi în sânul materiei, unde ia forma celor două forţe opuse, atracţia şi repulsia, sau forţa centrifugă şi cea centripetă. Tot aşa noi, oamenii, mici brazde tăiate dintr-o singură realitate de dincolo de vălul individuaţiei, ne încăieram în lupte deznădăjduite cu noi înşine, căci avem impresia că ne luptăm cu alţii, deşi aceeaşi voinţă unică se găseşte la temelia tuturor fiinţelor luptătoare. „Izvorul principal al celor mai mari rele care lovesc omul este omul însuşi: *homo homini lupus*. Obişnuit nedreptatea, fărădelegea, asprimea, cruzimea chiar, caracterizează conduita oamenilor între ei. Uneori visuri nesocotite, alteori subtilităţi politice îi împing să-şi facă război, atunci trebuie ca sudoarea şi sângele populaţiilor să curgă în valuri pentru a realiza fanteziile sau pentru a plăti greşelile indivizilor." Impulsiunea egoismului este atât de puternică în oameni încât Schopenhauer caută să-i dea o explicaţie. El o găseşte în aceea că noi avem conştiinţa clară sau confuză, că în noi se află realitatea ultimă, voinţa, pe când ceilalţi ne sunt daţi ca simple reprezentări. „Orice fiinţa gânditoare este In realitate şi se simte ca fiind totalitatea voinţei de a trăi sau esenţa lumii şi totodată condiţia integrantă a lumii ca reprezentare, deci un microcosmos egal cu macrocosmosul." Din această cauză noi suntem oricând gata „să sacrificăm totul, să distrugem universul întreg numai pentru a păstra o clipă mai mult eul nostru, aceasta picătură de apă dintr-un ocean". Schopenhauer pune apoi în contrast energia de combativitate nesecată, de care dă dovadă omul, cu micimea şi goliciunea rezultatelor care-1 aşteaptă. Din moment ce în fiecare dintre noi este concentrată, în întregimea ei, voinţa absolută, ce disproporţie rezultă atunci între infinitatea dorinţelor noastre aşezate în făptura noastră, aîât de mărginită, şi măruntele satisfacţii trecătoare pe care ni le putem procura, asemenea cu pomana azvârlită unui cerşetor ca să-i prelungim mizeria! Atunci când voinţa noastră este stăvilită de vreun zăgaz, avem durerea. Viaţa noastră este ţesută din dorinţe care se transformă într-un lanţ de suferinţe. Viaţa este voinţă, voinţa este năzuinţă, năzuinţa este sforţare, iar sforţarea este suferinţă. Deci,

printr-un scurt circuit de definiţii, viaţa este inevitabil durere; chiar dacă o dorinţa e momentan satisfăcuta, se naşte îndată alta. „Orice aspiraţie se naşte dintr-o nevoie, dintr-o nemulţumire de stare, ea este deci o suferinţă atât timp cât nu este satisfăcută; dar nu exista satisfacţie durabilă, ea nu este decât punctul de plecare al unei noi aspiraţii, mereu împiedicaţi în toate felurile, totdeauna luptând, deci = veşnic o cauză de suferinţa; niciodată un scop final pentru ea, deci niciodată o limita, un capăt al suferinţei. Dorinţele voinţei sunt fără margini şi pretenţiile sale - inepuizabile; orice pofta satisfăcută naşte o notiă poftă. Nici o satisfacţie în lume n-ar ajunge să îndestuleze lăcomia ei, să pună un capăt pretenţiilor ei, să umple abisul fără fund al inimii sale." Atunci când ni se împlineşte o dorinţă, avem ceea ce se numeşte o plăcere. Acel răgaz pasager dintre două dorioţe oamenii îl consideră drept plăcere. Iar dacă plăcerea nu este decât o pauză momentană, un interstiţiu trecător între o dorinţă realizată şi alta care de-abia se naşte, înseamnă că ea nu este ceva pozitiv. Intr-adevăr, natura plăcerii este negativă. Plăcerea nu este un sentiment real, ci o simplă încetare a sforţării, o fugitivă amăgire. Ea este simpla şi efemera clipă când constatăm iipsa oricărei dureri sau dorinţe. Nu numai că putem spune că suntem în aşa fel întocmiţi încât simţim mult mai intens durerea decât plăcerea, dai- aceasta din urmă nici nu are realitate pozitivă. Adevărata şi singura canava din care este alcătuită viaţa rămâne durerea, căci „durerea şi nevoia singure pot fi încercate pozitiv şi se fac simţite prin ele înseşi". Din această cauză, bucuria celui care triumfă este cu rault mai mică decât durerea celui care cade. Animalul mâncat are o suferinţa infinit mai mare decât plăcerea celui care îl mănâncă. Apoi suni; unele lucruri care atunci când ne lipsesc ne produc chinuri îngrozitoare, iar atunci când le avem ne pai' simple fapte normale, lipsite de orice însemnătate, şi care nu ne produc nici o bucurie. Durerea privaţiei ' este mult mai mare decât plăcerea posesiunii. Ba chiar posesiunea spulberă multe iluzii şi aduce destule decepţii. Tinereţea, sănătatea, bogăţia trec, neremarcate atâta vreme cât le avem. Ele nu ne atrag atenţia decât sub forma dureroasă a regretelor, atunci când le-am pierdut. „Noi nu observăm sănătatea generală a corpului nostru, ci numai degetul unde ne strânge pantoful, nu apreciem mersul prosper al afacerilor noastre şi nu ne gândim decât la un fleac care ne nemulţumeşte. Bunăstarea şi fericirea sunt deci cu totul negative,

durerea singură este pozitivă." Sau, ca să aduc şi eu, în aceeaşi ordine de idei, o contribuţie: Cine face astăzi o plimbare în jurul Iaşului şi privirea i se opreşte pe dealurile fumurii ale Basarabiei nu simte probabil nimic deosebit; dar mtrebaţkie pe aceia care le-am apucat ridicându-se dincolo de graniţa ţării, cu câtă melancolie şi suferinţă ne uitam odinioară la linia vânătă a dealurilor înstrăinate. Acum le avem, dar bucuria posesiunii nu echivalează, ca vioiciune, cu durerea contemplării lor altădată. „Devenire eternă, fugă neîntreruptă sunt condiţiile esenţiale ale fenomenului voinţei. Acelaşi lucru se arată şi în eforturile şi dorinţele omului, carc-1 ademenesc cu împlinirea lor ca şi cum ar fi scopul ultim, al voinţei; dar îndată ce sunt realizate nu mai sunt ce erau, în curând uitate, repede învechite, sunt totdeauna date la o parte, deşi roşim în a o mărturisi, ca nişte iluzii dispărute; prea fericit cel căruia îi rămâne încă vreo dorinţă de formulat, vreo aspiraţie de hrănit, pentru ca jocul trecerii neîncetate de la dorinţă la realizare şi de aici la noi dorinţe, trecere care se numeşte fericire, când e rapidă, sau durere, când e înceată, să poată să continue multă vreme şi sa nu ajungă la acea stagnare, izvorul unei plictiseli formidabile care paralizează viaţa, cu regrete vagi, fără obiect determinat şi cu o melancolie de moarte." în sfârşit, trebuie să mai constatăm faptul, eu triste repercusiuni asupra noastră, că o fiinţă este şi mai aptă de a percepe viu durerea cu cât are o inteligenţă mai dezvoltată. Plante lipsită de sensibilitate îndură mai puţin decât animalul. Animalele inferioare percep mai puţin durerea decât cele cu sistem nervos specializat Omul, cu inteligenţa sa puternică şi conştiinţa sa clară, este acela care va suferi cel mai mult:, „Pe măsură ce fenomenul voinţei devine mai perfect, suferinţa, de asemenea, se manifesta mai mult Când cunoştinţa devine mai clară şi conştiinţa creşte, suferinţa se măreşte şi atinge gradul ei cel mai înalt la orn; aici chiar ea este cu atât mai violentă, cu cât omul este înzestrat cu o cunoştinţă mai lucidă, cu o inteligenţă mai înalta; acela în care sălăşluieşte geniul este, de asemenea, acela care suferă mai mult"

Ba chiar am văzut că ceea ce caracterizează omul este o sete veşnic nepotolită de cunoaştere, nevoia metafizică sortită să rămână totdeauna dezamăgită,, căci „lumea este o problemă care nu poate fi rezolvată din cauză că orice filosoiîe, chîar cea mai perfectă,

conţine totdeauna un element raexplicat, asemenea cu un precipitat insolubil sau un rest lăsat de raportul iraţional a două cantităţi". Vedem, aşadar, că tot datorită inteligenţei nu numai intensitatea durerilor creste, ci si sfera lor se măreşte. Ra^a durerilor unei fiinţe gânditoare devine mai largă şi prin aceea că noi nu suferim numai pentru prezent, ci memoria trecutului serveşte ca depozit suferinţelor, şi mai ales viitorul ne obsedează şi ne înspăimântă cu perspectivele sale sinistre. „Viaţa este ca o mare presărată cu tot felul de stânci şi primejdii pe care omul le ocoleşte cu grijă şi cu o prudenţă extremă, cu toate că ştie că, chiar dacă va reuşi să se păzească, fiecare pas 1-a apropiat şi mai mult de un naufragiu în alt chip formidabil şi ireparabil, moartea, către care pluteşte de-a dreptul; ea este capătul ultim al acestei chinuite navigări, portul mai de temut decât toate primejdiile înlăturate.** Spaima de moarte este îngrozitoare, ea este mult mai tare decât moartea însăşi. Câta vreme eşti pe versantul vieţii care urcă, nu simţi fantoma înfiorătoare a morţii care te pândeşte, dar, când începi să cobori în cealaltă parte, n-o mai poţi considera o jucărie. Atunci gândul morţii se instalează în noi şi ne face să simţim la tot pasul un rece fior de gheaţă. Fiecare zi ne apropie mai mult de scadenţa finală, încât viaţa noastră se aseamănă cu mersul grav al unui condamnat la moarte în drum spre eşafod, sau cu o agonie prelungită, dar fără putinţă de scăpare. Din prima clipă suntem sortiţi pieîrîi, şi fiecare oră nu este decât o pomană pe care ne-o acordă moartea în generozitatea ei de realitate > eternă, care poate aştepta, „Moartea este chemată să învingă în cele din urmă, căci noi îi suntem dăruiţi prin însuşi faptul de a născuţi, şi ea nu face decât să se joace o clipă cu prada sa înainte de a o devora." Şi, cu toate acestea, viaţa noastră fiind un adevărat chin, ar trebui să vedem în moartea noastră o -salvatoare. Atunci de ce moartea ne mai apare ca ceva de speriat? Natura ştie ce face. Tocmai fiindcă viaţa este un chin trebuie să fim menţinuţi în ea cu forţa, ameninţaţi cu această sperietoare, ideea de moarte. „Dacă viaţa ar fi prin ea însăşi un bun preţios şi incontestabil preferabilă neantului, atunci n-ar fi nevoie ca ieşirea din ea să fie păzită de către portari atât de temuţi ca moartea cu terorîle ei." De fapt, esenţa noastră, voinţa, este eternă şi indestructibilă. Numai fenomenele ei individuale şi pasagere dispar. De aceea nu avem nici măcar mângâierea de a şti că o dată cu moartea noastră am sfârşit cu

voinţa, acest *Izvor* nesecat de suferinţe. Nu trebuie să ne bucurăm, cum povesteşte istoria ca făceau tracii, la moartea oamenilor, fiindcă aceasta este de puţină importanţi faţă de mliîe de generaţii care vor bate pe rând ia poarta vieţii. „De fiecare data când se naşte un om, ceasul vieţii omeneşti este montat din nou, ca să repete, frază cu frază, parte cu parte, cu imperceptibile variaţii, plângerea spusă deja de nenumărate ori." Aşadar, din toate părţile ne este interzisă o satisfacţie plină, iar balanţa vieţii se soldează netăgăduit prin aplecarea ei în mod definitiv înspre partea suferinţei. Rarele momente când voinţa noastră nu este încordata formează plăcerile, dar acestea sunt infime, puţine şi extrem de trecătoare. Viaţa noastră este exclusiv împletită din lipsuri, oboseli, dorinţe, dureri. Dar să ne închipuim că nu mai avem nimic din toate astea, încetarea unei dorinţe este plăcerea, dai- aceasta este efemeră. Starea de plăcere nu se perpetuează, căci vine plictiseala, tot aşa de insuportabilă ca şi durerea unei sforţări, în timp ce poporul de jos suferă fără răgaz, muncind si trudind din greu, în păturile aristocratice este atotputernică teribila plictiseală. Atunci aristocraţii se adună în tot felul de societăţi pentru a juca cărţi sau a se bate în duel, numai pentru a combate plictiseala şi a omorî timpul „în lipsa obiectelor de dorit, când printr-o prea uşoară satisfacţie îi sunt prea repede ridicate, un goî îngrozitor, plictiseala, pune stăpânire pe om, cu alte cuvinte propria sa fiinţă şi existenţă chiar îi devin o povară insuportabilă... ea sfârşeşte prin a imprima trăsăturilor o adevărata pecete de disperare." Oamenii numai în aparenţă sunt atraşi de ţeluri sau idealuri, de fapt ei sunt împinşi de necesităţile voinţei. „Nu din propria sa impulsiune se mişcă omul, căci, dimpotrivă, el s-ar odihni bucuros, ci trebuinţa şi plictiseala sunt bîciurîle care întreţin sfârleaza în rotaţie. Viaţa omului oscilează, ca un pendul, între durere şi plictiseală, acestea sunt în realitate cele două elemente ale ei. Dacă i s-ar acorda omului o viaţă eternă, rigiditatea nestrămutată a caracterului său şi limitele strâmte ale inteligenţei sale i s-ar părea cu timpul atât de monotone şi i-ar inspira un atât de mare dezgust, încât pentru a se dezbăra de ele ar sfârşi prin aprefera neantul." Organismul nostru, copleşit de dureri sau plictiseală, îşi caută adesea, însă în zadar, un liman. Este interesant să observăm că, după Schopenhauer, natura a ştiut să inventeze un refugiu pentru a micşora suferinţele prea tari. Nebunia are acest rol conservator.

Scopul ei este de a ne scăpa de dureri atunci când devin insuportabile. Este un fel de uitare lăsată de natură pentru a cruţa pe unii individ ale căror amintiri ar fi din cale-afară de dureroase. Ceea ce caracterizează inteligenţa celor nebuni este faptul că ei nu mai leagă prin memorie evenimentele între ele, cele de azi cu cele de ieri sau cu cele viitoare, şi deci nu-şi mai reamintesc deloc de întâmplările prea penibile, după cum cei cu mintea sănătoasă în mod voit caută să înlăture reminiscenţele neplăcute... „Când durerea cauzată de un gând sau amintirea este destul de intensă pentru a deveni absolut insuportabilă şi a-1 face pe individ să sucombe, atunci natura, a cărei nelinişte e trezită, recurge la nebunie ca îa ultima -scăpare care-i rămâne de a saîva viaţa: spiritul torturat sfarmă, pentru a zice astfel, firul amintirilor sale, umple lacunele cu ficţiuni, şi găseşte în nebunie un adăpost contra suferinţelor morale care covârşesc forţele sale - cum se amputează un picior cangrenat, pentru a-î înlocui cu un membru artificial." După cum teologia este un refugiu faţă de neîndurata perspectivă a morţii, nebunia oferă alinare celor care au avut de suferit prea mult, O altă dovadă cu viaţa aceasta e plină numai de dureri şi că plăcerile sunt doar scânteieri efemere, fără consistenţă, într-un ocean imens de beznă, o avem în faptul că nu se poate face nici o epopee care să cânte fericirile oamenilor. Povestirile sunt totdeauna interesante şi au culori vii numai câtă vreme ni se descriu caznele şi luptele oamenilor. „Orice compunere epică sau dramatică nu poate, într-adevăr, să aibă ca subiect decât luptele, eforturile, strădaniile în căutarea fericirii, şi nu fericirea durabilă şi perfecta ea însăşi." O dată ce eroul izbuteşte a fi biruitor, opera se termină, căci fericirea, fiind o deşertăciune amăgitoare, nu-i compatibilă cu prea ample zugrăveli.

Vocabularul suferinţelor este mult mai bogat şi mai plastic. Divina Comedie a lui Dante este pur şi sitnplu admirabilă prin puterea ei sugestivă şi imaginile ei impresionante atunci când ne descrie Infernul, căci a. avut un model real în însuşi iadul suferinţelor pământeşti. Scrierea aceasta devine însă plicticoasă si anostă atunci când încearcă să ne descrie cam cum ar fi Paradisul înfăţişarea unei vieţi de beatitudine şi extaz este totdeauna fadă în lipsa oricărui model „Infernul universului întrece Infernul lui Dante prin aceea ca fiecare trebuie să fie diavolul semenului său: există, de asemenea, un

supra-diavol, superior celorlalţi, este cuceritorul care pune sute de mii de oameni unii în faţa altora şi le strigă: «a suferi, a muri este soarta voastră, deci împuşcaţi-vă, ornorâţi-vă între voi» - şi ei o fac/* De aici se poate vedea iarăşi, destul de bine, că fericire prelungită nu există. Atunci când nu ne întâlnim cu realitatea dură a durerii trăim într-o lume de iluzii, care, când vrem să le prindem, se sparg ca nişte baloane de săpun. Esenţa lumii este absurditatea însăşi. Ca să înţelegem aceasta este de ajuns, de altfel, a constate că existenţa întreagă se desfăşoară în timp, care este nefiinţă, „Cât de lungă este noaptea timpului nesfârşit comparată cu visul scurt al vieţii! Nici un om n-a trăit în trecut şi nici unul în viitor, numai prezentul este forma proprie oricărei vieţi. Dar acesta fuge liber spre trecut, şi această fugă este o trecere necontenită către distrugere, o moarte perpetuă. Existenţa în timp este totodată o nouă existenţă, căci timpul nu este decât ceea ce iace ca un obiect să poată avea două calităţi opuse; de aceea, orice fenomen în timp sfârşeşte prin a nu mai fi." Iată deci o serie de consideraţii întunecate cu ajutorul cărora acest cugetător aspru vrea să-şi întemeieze concepţia sa pesimistă. Schopenîiauer scrie cu o mână de maestru evanghelia pesimismului contemporan, Cu o rară bogăţie de exemple si cu arta dirijării lor spre o concluzie convergentă, el întocmeşte cu mare precizie inventarul suferinţelor noastre şi perfectează descrierea îndoliată a vieţii de pe pământ. „Şi această lume, teatru de suferinţe ale unor creaturi chinuite şi torturate care nu persistă decât cu condiţia de a se devora între ele, unde fiecare animal de pradă este mormântul viu a mii de alte animale şi nu-şi datoreşte conservarea sa decât unei serii de martiri, unde mai târziu, cu inteligenţa, creste, de asemenea, şi facultatea de a suferi, ajungând la om la gradul ei suprem şi cu atât mai ridicat cu cât omul este mai inteligent, ei bine, această lume este aceea căreia se pretinde a i se aplica optimismul si despre care se spune că este cea mai bună din toate câte sunt posibile," Această privelişte este atât de dezolantă încât cere neapărat posibilitatea unei mântuiri. De aceea, în partea finală a filosofici sale Scbopenhauer se îngrijeşte să ne arate care pot fi leacurile, simple sau eroice, pentru a ne salva din valurile durerii.

Această medicină morală va forma cuprinsul celor două capitole viitoare.

S;

Capitolul V
MIJLOACE DE EVADARE:
CONTEMPLAŢIA ESTETICĂ

Am ajuns cu expunerea filosofici lui Schqpenhauer la acele concluzii deprimante şi pesimiste în ce priveşte valoarea lumii, concluzii întemeiate pe o foarte vastă documentare empirică si totodată pe consideraţii de natura metafizică. Tabloul sumbru al existenţei schiţat; atât de viu de către Schopenhauer decurge metafiziceşte din faptul ca fondul întregii existenţe îl constituie un element ultim, lipsit de orice finalitate, voinţa oarbă. „Voinţa poate sa ştie ce vrea îa un moment; dat, dar nu ştie însă, ce voieşte în genere." înfăţişarea sinistră şi absurdă a vieţii se datoreşte mai ales împrejurării că această voinţă demonică, pururi agitată, se întovărăşeşte cu lumea din timp şi din spaţiu, dând naştere unui imens câmp de carnagiu. Fărâmiţarea lumii în indivizi este o iluzie nenorocită, căci existenţa este în fond unică si indivizibilă. Aceeaşi voinţă se află în toate fenomenele, si singură se sfâşie pe ea însăşi. Pentru aceste consideraţii de ordin teoretic, Schopenhauer ne prezintă în culori extrem de întunecate spectacolul plastic al vieţii, ca pe o veşnică vale a suferinţei, unde spasmele durerii, aproape neîntrerupte, covârşesc cele câteva plăceri sporadice şi lipsite de vlagă. Cu graiul său înflorit, Schopenhauer ne arată că plăcerile vieţii noastre formează, în decursul scurtei noastre frecerî pe pământ, o mică insulă, disparentă faţă de întinderea enormă a suferinţelor grele, asemenea visului unui cerşetor în care bietul om se visează rege, iluzie curând spulberată o dată cu retrezirea la mizeriile vieţii reale. Numai un naiv poate susţine că lumea aceasta este cea mai bună, din toate câte sunt: posibile, „Dacă s-ar pune în faţa ochilor fiecăruia dintre noi suferinţele şi torturile înspăimântătoare ja care viaţa sa este mereu expusă, ar fi cuprins de teroare: optimistul cel mai nesimţitor, dacă ar parcurge spitalele, lazaretele, sălile de operaţii, închisorile, camerele de tortură şi staulele de sclavi, dacă ar fi condus pe câmpiile de bătaie şi în locurile de suplicii, dacă ar pătrunde în întunecatele colţuri unde mizeria se retrage pentru a se ascunde de privirile curiozităţii reci, dacă, în fine, î sar permite să arunce o privire în turnul lui Ugolin înfometat, iară îndoială

că el însuşi ar ajunge să înţeleagă de ce natura este această lume cea mai bună posibil." Absurditatea optimismului este strigătoare la cer.

Cuantumul suferinţei este la tavan şi, dacă numai puţin s-ar accentua răul, atunci mersul întregului univers s-ar scrânti, lumea n-ar mai putea să subziste şi s-ar transforma întro ruină. Dar, chiar dacă răul n-ar avea proporţiile îngrozitoare pe care i le constatăm, prin însuşi faptul că există ne face să ne pierdem definitiv încrederea în viaţă, „Când mii de indivizi ar trăi m fericire şi calm, aceasta n-ar putea anula chinurile si torturile de moarte ale unei singure creaturi omeneşti. Dacă suma răului ar fi de o sută de ori mai mică decât este în realitate, faptul singur că el există ar ajunge să stabilim adevărul că n-avem a ne bucura, ci a ne întrista de existenţa lumii." Niciodată optimistul de bună-credinţă n-ar putea explica şi mai ales îndreptăţi cel mai mic chin omenesc. Dacă ne-ar spune că viaţa aceasta este o lecţie si o încercare, i-am putea răspunde că tocmai din cauza aceasta am fi preferat repausul. „Se poate considera vîaţa noastră ca un episod care tulbură în mod inutil beatitudinea şi odihna neantului." în orice caz, decât o asemenea existenţă, este de o mie de ori preferabil neantul Dacă am bate la cripta, mormintelor - adaugă Schopenhauer - şi i-am rechema la viaţă pe cei care dorm în nefiinţă, ei ar clătina din cap, cu hotărâre, în semn de refuz. Desigur, o experienţă cam greu de efectuat fiind nevoie pentru ea, mai întâi, de autorizaţia autorităţilor, care nu se impresionează de chestiuni metafizice, şi mai ales fiindcă morţii nu obişnuiesc să dea din cap ca să-şi arate nemulţumirea că au fost treziţi din somnul lor adânc. Dar neapărat e vorba aici numai de o ficţiune literară, tot aşa cum va fi aceea din poemul „lezare" al parnasianului Leon Dierx, poet mai puţin cunoscut ca alţii, deşi votat la Paris prinţ al poeţilor, după moartea lui Mallarme:

Oh! que de fois, â l'heure ou l'ombre emplit î'espace,
Lom des vivante, dressant sur le fond d'or du cieî Ta
grande forme aux bras Iev6s vers l'Eternel, Appelant
par son nom î'ange attard6 qui passe;

Que de fois l'on te vit dans Ies gaxons epais Te
mouvoir, seul, grave, autour des cimetieres, Euviant
tous ces morts qui dans leur lit de pierres Un jour
s'etaient couches pom* n'cn sortir jamaist

": Era natural ca Schopenhauer, după ce ne prezintă tabloul înfiorător al existenţei, să simtă că nu se poate opri aici. El şi-a dat seama că oamenii aşteaptă ceva mai mult de la un mare gânditor. De aceea, va căuta să descopere oarecare mijloace de evaziune din acest infern de suferinţe. Filosofia sa nu se mărgineşte numai la acele triste constatări, ci cuprinde şi o parte de precepte, de îndrumări pentru viaţă, prin care caută să ne înveţe ce este de făcut pentru a ne desface din iadul chinurilor pământeşti. Morala apare astfel ca o tehnică a filosofici, aşa cum există o tehnică poclică pentru perfectarea operelor de artă, şi după cum medicina este o tehnică a biologiei. Metafizica lui Schopenhauer se complef ca/ă astfel cu recomandarea unor leacuri de alinare, cu prescrierea unor mijloace de a ne sustrage din vârtejul acestei lumi mizerabile.

Urmează să studiem acum spărturile descoperite de Schopenhauer în pereţii temniţei noastre, prin care ne vom strecura măcar vremelnic, dacă nu în mod definitiv, într-o atmosferă senină de lumină şi linişte. Să vedem cum este posibilă o salvare. Ne amintim că, după Schopenhauer, inteligenţa este o funcţiune spirituală mai puţin însemnată decât voinţa. Intelectul nostru nu are o existenţă autonomă sau autocefală, nu este un instrument pentru realizarea unor scopuri proprii. „Ca regulă generală, cunoaşterea este totdeauna ocupată să servească voinţa; ea s-a născut pentru acest serviciu." De aceea rolul său nu este acela de a cunoaşte în mod dezinteresat, ci se reduce la funcţiunea servilă de afurniza mijloace de acţiune, motive de satisfacţie pentru voinţa nesăturată în tendinţa ei de afirmare. Cu toate acestea, intelectul, deşi este sclavul voinţei care 1-a creat, totuşi el are unele veleităţi de emancipare. Aceste tendinţe de răzvrătire ale inteligenţei sunt întâlnite şi în viaţa de toate zilele, dar adesea înfăşurate în formă de glumă. De câte ori nu ni se întâmplă să nu ne putem fixa atenţia asupra unui lucru, deşi avem tot interesul! Tot aşa, uneori nu reuşim să ne amintim ceva de mare însemnătate pentru momentul în care ne aflăm. Memoria şi atenţia, prin refuzul lor de a funcţiona prompt, joaca un fel de farse voinţei. Va să zică, se remarcă, până *şi* în cele mai comune activităţi sufleteşti, oarecare încercări slabe ale inteligenţei de a-şi căpăta independenţa, însă, bineînţeles, acestea nu pol; rămâne de lungă durata., căci, cu toate şuguielile lor, memoria şi atenţia sfârşesc prin a se fixa, în cele din urmă, sub impulsul persistent al

voinţei. Totuşi exista şi împrejurări mai serioase când se produce un proces de separaţie, deşi vremelnic şi neînsemnat, între inteligenţă si voinţă™ Atunci când inteligenţa cunoaşte pentru plăcerea de a cunoaşte, ea nu mai este utilizata de egoismul voinţei, căreia nu-i mai serveşte nici mijloace de satisfacţie, nici acel teatru de acţiune care a fost „ab origine" lumea ca reprezentare. Important este să reţinem posibilitatea unor momente când inteligenţa se deşurubează din ghearele voinţei. Dacă procesul de emancipare al inteligenţei se înfăptuieşte şi dacă eul nostru se identifică cu facultatea noastră de a cunoaşte, devenită pură, atunci am scăpat din încordarea dureroasă a voinţei, pururi zbuciumându-se pentru obiecte nedemne. Când inteligenţa noastră nu mai este preocupată de tensiuni practice, când reflectează şi contemplă lumea, dezbrăcată de orice umbră de interes personal şi egoist, ca o oglindă limpede, atunci noi ae-arn eliberat de sub presiunea voinţei. „O dată cu voinţa dispare conştiinţa, individualitatea în toţi se şterge şi, cu ea, tristeţile şî mizeriile ei." Astfel de dezlipiri din strânsoarea voinţei exista. Savanţii care fac ştiinţă pentru ştiinţă, în cercetările lor n-au nici o legătură imediată cu interesele voinţei, ci caută să devină subiecte pur cunoscătoare. Ei nu se gândesc la aplicaţii practice, ci sunt ca o simplă oglindă care vrea să răsfrângă obiectele aşa cum sunt. în al doilea rând, omul prin cunoştinţa ştiinţifică stabileşte un determinism mai lung între şirurile de fenomene, nu este, prin urmare, captivul clipei momentane, şi astfel îşi atenuează suferinţele. Cel mai sigur mijloc de a înlătura o durere este de a-i cunoaşte cauza, căci, dacă ne dăm seama că o durere a fost fatală, că n-am fi putut scăpa de dânsa orice am fi făcut, atunci ea se micşorează. Noi suferim mai uşor nenorocirile inexorabile ale sorţii decât urmările dezastruoase ale propriilor noastre greşeli. „Nimic nu poate contribui mai mult să ne calmeze decât de a considera toate evenimentele sub unghiul de privire al necesitaţii adică drept instrumentele unui destin suveran, şi nenorocirea prezentă, ca pe o consecinţă inevitabilă a concursului de împrejurări interioare şi exterioare. De aceea, noi nu gemem şi nu strigam decât atâta vreme cât sperăm să-i influenţam prin aceasta pe ceilalţi, sau să ne excităm pe noi înşine îa eforturi extreme. Insă, copii sau oameni maturi, noi ştim foarte bine să ne resemnăm din moment ce vedem clar că nimic nu mai poate fi schimbat din ceea ce s-a întâmplat,"

Insă, dacă ştiinţa ne poate oferi o oarecare mângâiere, nu ne poate însă izbăvi complet de voinţă, nici măcar momentan, căci este opera raţiunii în a cărei alcătuire s-au cristalizat intenţiile voinţei. „Orice ocupaţie abstractă, a spiritului este călăuzită de voinţă, care îi dă direcţia trebuitoare intenţiilor sale şi care concentrează atenţia; de aceea abstracţia este totdeauna însoţită de un efort, şi efortul presupune o activitate a voinţei." Aşa se explică de ce descoperirile ştiinţifice, deşi făcute momentan în mod dezinteresat, se trezesc a avea, în urmă, aplicări practice dintre cele mai utile. O cunoaştere obiectivă, pentru a reuşi să ne scoată cu totul din ţesătura tendinţelor voinţei, trebuie să fie şi intuitivă. Acest lucru nu este în întregime posibil, după cum vom vedea îndată, decât în arta, care ne apare astfel ca adevărata eliberatoare.

Aici Schopenhauer insistă că aceia care sunt capabili de o astfel de cunoaştere intuitivă, pur contemplativă, câî)d sunt înăbuşite toate preocupările egoiste, nu sunt oamenii de rând, ci numai oamenii superiori. O oarecare emancipare a inteligenţei se poate observa şi la oamenii obişnuiţi, ba chiar putem întrevedea un atare efort obscur de-a lungul scării vieţuitoarelor. Dai; pentru ca inteligenţa să se poată înir-aclevăr emancipa, trebuie ca ea să aibă un grad deosebit de dezvoltare. Numai la genii inteligenţa este îndeobşte atât de puternică încât depăşeşte energia ceruta de interesele stricte ale voinţei. „Separarea crescândă dintre intelect şi voinţă îşi atinge gradul său suprem în geniu, când intelectul ajunge a se detaşa complet de rădăcina luî, voinţa, în aşa fel încât să devină cu totul liber; prin aceasta numai lumea ca reprezentare îşi dobândeşte o perfectă obiectivitate. Lumea nu poate să fie prinsă în culoarea şi forma sa adevărată şi în semnificaţia ei completă şi justă decât când intelectul, degajat de orice voinţă, planează liber deasupra obiectelor, şi când, fără a fi stimulat de voinţă, se dedă unei activităţi energice. O astfel de stare, neîndoios contrară esenţei şi destinaţiei intelectului, deci până la un anumit punct contrara ordinii naturii, de unde şi raritatea sa, este ceea ce constituie geniul, la care această stare se produce înlr-un grad înalt şi într-un mod permanent, In timp ce la ceilalţi nu se întâmplă decât excepţional şi mai puţin accentuat." Graţie acestei dilatări neobişnuite a inteligenţei lor, geniiie se pot smulge mai lesne din necesităţile strâmte ale voinţei. Geniul este acel intelect care priveşte lucrurile în esenţa lor, sub

specie aeternitatis. „Ceea ce constituie darul geniului, care-i este înnăscut, este de a recunoaşte esenţa lucrurilor în afară de toate relaţiile/' El degajează din fiecare exemplar individual forma tipică, universală, ideea platonică. Pentru geniu, un fenomen nu apare ca o clipă în timp şi ca un colţ din spaţiu, sau ca efectul unei cauze temporale. Un cap genial iese din individualul pur şi desprinde totdeauna din lucruri ideile platonice care trăiesc în eternitate. „In particular vede totdeauna generalul, acesta este caracterul fundamental al geniului, în timp ce omul normal nu recunoaşte niciodată în particular decât particularul, fiindcă numai cu acest titlu, singur, particularul aparţine realităţii, care este ceea ce îl interesează, adică ceea ce are raporturi cu voinţa sa." Din moment ce înlăturăm tot ce este accidental pentru a ne complace în contemplarea dezinteresată a prototipurilor, ne situăm deasupra lumii din timp şi din spaţiu care este răspunzătoare de suferinţele noastre. O dată cu dispariţia vălului de individuaţie, se distruge şi cauza ciocnirilor dureroase. De aici fruntea senină şi privirea clară a geniuîui. Din pricina aptitudinilor de a trăi în lumea ideilor eterne, decurge pentru genii o serie de inconveniente în viaţa practică. In viaţa obişnuită, temporală, trebuie să ştii să mânuieşti nuanţele mărunte şi complexe. Or, neputinţa geniului e tocmai neputinţa de a utiliza fenomenele aşa cum sunt în timp şi spaţiu. El are chiar o mare aversiune pentru matematici. De aceea el este stângaci *şl* inapt, un rătăcit *m* viaţa de interese meschine de toate zilele, ca un copil mare. Geniul se mai aseamănă cu un copil prin aceea că la amândoi predomină intelectul asupra trebuinţelor voinţei. Din moment ce geniul schimbă misiunea firească a intelectului, el va rămâne veşnic un mare dezadaptat, ca acea pasăre marină care, silită să meargă pe uscat, e stângace şi greoaie, „car şes ailes de geant l'empechent de marcher". Preocupat pururi de umanitatea întreagă şi uitând de interesele sale ca individ, instinctul de conservare îi va lipsi. „Omul genial, atât şi întru cât este genial, nu va fi prudent." Dintr-o situaţie oricât de periculoasă el va observa nu pericolul, ci aspectul ei pitoresc, artistic, la fel cu acel savant din antichitate care, deşi ameninţat de lava vulcanului, nu s-a putut împiedica să se apropie să-1 studieze. Omul normal nu va comite niciodată „excentricităţile, inconsecvenţele personale, prostiile chiar, cărora geniul le este expus din cauză că intelectul său nu se

mărgineşte exclusiv la a fi călăuza şi păzitorul voinţei, ci se dedă contemplaţiei pur obiective a lucrurilor". Pentru acelaşi motiv, crede Schopenhauer, geniile nu se bucura niciodată de favoarea sexului feminin, întrucât femeia trăieşte exclusiv în temporal, ea nu se încurcă în prototipuri, şi deci nu poate înţelege sau avea vreo simpatie pentru geniu. După el - antifeminist feroce -, femeile au un spirit îngust, aplicat la lucruri mărunte, imediate, sunt incapabile de idei generale, şi deci nu pot avea niciodată geniu. „Femeile pot avea un mare talent, dar nicidecum geniu, căci ele sunt totdeauna subiective." Misiunea lor este pur filologică, şi de aceea nu se pot niciodată detaşa de voinţa de a trăi. Aparte de pornirile personale ale lui Schopenhauer, iapt este că marile genii au avut mult de suferit din infidelităţile femeii. Edniond Rostand, în piesa „L'Aiglon" - cu intuiţia exactă a realităţii -, o pune pe necredincioasa soţie a lui Napoleon să spună; „Qttant â cela je nie, qu'on ait jamais aime quelqu'un pour son geme". Aceeaşi temă o găsim în „Luceafărul" lui Eminescu. Un geniu se înamorează de o muritoare şi vrea să renunţe, pentru ea, la tot, chiar la nimbul nemuririi. El cere părintelui ceresc să-1 dezlege de iraorlalitate, piedica din calea iubirii împărtăşite, ca să poată urma soarta adoratei sale pământene. Stăpânul lumii îi dă poveţe înţelepte, dar, când vede că nu reuşeşte *a-l* face să înţeleagă ce-1 aşteaptă, îi arată în jos ce se petrece pe pământ. Vicleanul paj de casă, Cătălin, izbutise să câştige acea inimă mai repede, arătându-i „din bob în bob amorul", în manuscrisul său, Eminescu ne-a lăsat alături un mic comentariu în care spune că geniul are nemurire, dar n-are noroc. El nu poate ferici pe nimeni şi nimeni nu poate să-1 fericească. Tot în legătură cu natura geniului, de a trăi în intemporal, Schopenhauer explică de ce unii dintre ei înnebunesc. Există o înrudire între geniu şi nebunie. „Asemănarea adesea observata între geniu şi nebunie se bazează pe separaţia dintre inteligenţă şi voinţă care este proprie geniului, dar contrară naturii." Nebuni sunt acei oameni care nu mai văd legăturile reale dintre lucruri. La geniu avem cam acelaşi lucru. El trăieşte perpetuu în lumea ideilor platonice şi nu se mai preocupă de legăturile empirice dintre fenomene. Nu se spune degeaba că nu există poet fără un grăunte de nebunie. „Nebunul recunoaşte exact prezentul şi câteva fragmente din trecut, dar eî nu recunoaşte înlănţuirea relaţiilor; ceea ce face ca el să acţioneze şi să vorbească într-un

mod incoerent; or, acesta este tocmai punctul de contact aî geniului cu nebunia; omul de geniu pierde si el din vedere noţiunea înlănţuirii lucrurilor, căci el neglijează cunoaşterea relaţiilor, adică cea dirijată, de principiul raţiunii, pentru a nu vedea şi a nu căuta în obiecte decât ideea lor, pentru a nu prinde din ele decât expresia vizibilă a naturii lor adevărate, prin care un singur obiect reprezintă întreaga specie." Schopenhauer mai adaugă, cu darul său de pătrundere şi de minunat psiholog, că natura atotînţeîeaptă a avut grijă să nu creeze prea multe genii, căci atunci ar fi în pericol însăşi perpetuarea speciei. „Este perfect în concordanţă cu legea sa de parcimonie ca natura să nu acorde superioritatea, intelectuală generală decât la foarte puţini indivizi si ca ea să facă din genii cea mai rară dintre anomalii, rezervând marii mulţimi de oameni doza de inteligenţă strict necesară conservării individului si speciei." Voinţa îşi serveşte mult mai bine interesele sale prin oameni mediocri. Apoi, geniile fiind tm fel de monştri prin excesul lor de inteligenţă, se vor simţi şi vor fi într-adevăr extrem de izolaţi, ca nişte piscuri înalte de munte. Ei nu pot avea prea multe lucruri comune cu oamenii de rând şi rar se vor întâlni chiar între dânşii, fiind foarte puţini. „O mare superioritate intelectuală izolează mai mult decât orice si expune la ură, cel puţin la ura ascunsă." Nu numai că geniul este un lux al naturii, dar el e şi ceva inutil. „Un om cu înalte şi rari facultăţi intelectuale, obligat să se ocupe de vreun lucru util, seamănă cu un vas superb şi ornat cu cele mai frumoase picturi care ar fi întrebuinţat ca oală de bucătărie, şi să compari oamenii utili cu oamenii de geniu este a asemăna piatra de zidărie cu un diamant." După Schopenhauer, frumosul şi utilul se întâlnesc foarte rar. Obiectivitate, dezinteresare, inutilitate sunt caracterele unei opere de geniu. „A fi inutile face parte din caracterele operelor de geniu, este titlul lor de nobleţe." Din toate aceste cauze, geniile nu sunt uşor recunoscute de contemporani, ci numai posteritatea le confirmă. S-a arătat că oamenii care fac ştiinţă pură sunt aceia care reuşesc să se dezrobească întrucâtva şi momentan de sub impulsiunea oarbăj şi dureroasă a voinţei. Aceasta descătuşare se realizează mai perfect în artă. Adevăratele genii sunt creatori în artă. în ştiinţa întâlnim] mai degrabă talente. In contemplaţia estetică, procesul de eliberare! din tirania voinţei şi clin cortegiul ei de suferinţe este mult mai] complet. Lucrul s-ar putea explica în modul următor. Şi ştiinţa se]

ocupă, în definitiv, cu degajarea de forme tipice şi permanente, esenţiale şi universale, însă aceste forme sunt abstracte. Arta operează şi ea cu idei platonice, însă le încarnează într-un exemplar concret. Un singur exemplar individual este astfel prezentai: de arfa încât poarta vizibil, exprimă plastic ideea platonică. Când omul de ştiinţă vrea să concretizeze o lege, recurge la acumulări de exemple, adică coboară oarecum din nou în multiplicitatea fenomenelor voinţei din timp şi spaţiu, pe când în artă ideea platonică este întrupată într-un singur exemplar expresiv, aşa că o putem percepe în mod intuitiv. In afară de aceasta, ştiinţa păstrează în ea principiul raţiunii suficiente cu toate formele lui, în timp ce arta ne redă m mod intuitiv înseşi ideile eterne, treptele de obiectivare imediaţi a voinţei. Obiectivitate perfectă nu este posibilă decât prin cunoştinţă intuitivă, cea abstractă fiind prin definiţie interesată, iar procesul intuiţiei ideilor platonice se realizează mat lesne şi mai perfect în emoţia estetică. Aşadar, adevărata atitudine de contemplare dezinteresata o avern nu atât în ştiinţă, cât în artă. „Totdeauna, numai în sânul concepţiei intuitive orice adevărată operă de artă, orice gândire nemuritoare şi-a găsit scânteia creatoare."

Schopenhauer era un admirabil cunoscător al tutuz-or artelor, Estetica sa este un capitol din cele mai bine hrănite din întreaga sa operă. După el, orice operă de arta trebuie să ne înfăţişeze o formă tipică, nu un caz individual „Am găsit în contemplaţia estetică două elemente inseparabile: cunoştinţa obiectului nu ca un obiect individual, ci ca o idee platonică, adică drept formă permanenţi a întregii acelei specii de obiecte; apoi conştiinţa intimă a subiectului cunoscător nu ca o conştiinţă individuală, ci ca o conştiinţă a subiectului pur cunoscător şi independent de voinţă," Aşa, bunăoarăj drama lui Shakespeare, „Othello", este o capodoperă fiindcă nu ne descrie un gelos oarecare, ci ne prezintă gelozia însăşi, încarnată cât mai verosimil într-un individ. La fel cu „Avarul". Pe urmă, „Romeo şi Julieta" este iubirea în sine ajunsă îa paroxismul ei. Cine contemplă ca amator o operă de artă sau, cu atât mai mult, cine o trăieşte ca autor, se ridică în lumea ideilor eterne, si astfel scapă din ghearele de fier ale voinţei egoiste. Toate acele forme sau opere de artă care nu ne redau idei tipice nu sunt arii propriu-îdsă. Când vreunui scriitor fără talent îi spui că lucrarea sa se ocupă de un conflict fără de nici un interes uman, şi care nu-i nici măcar verosimil, iar el te asigură, cu candoare, că s-a întâmplat aievea

acest eveniment, nu-şi dă seama că individualul nu interesează în artă. Picturii unui portret IMH poţi cere o asemănare migăloasă cu modelul, căci ea trebuie să redea numai elementele caracteristice, tipice şi esenţiale, ale unui om. Altfel fotografia nu numai că ar fi şi ea o artă, dar ar fi atunci arta prin excelenţă. Chiar în cinematograf - unde se face, de altfel, un triaj de scene esenţiale -~ se interpun elemente neartistice, fiindcă se întrebuinţează fotografia. Insă pentru vulg fotografia este arta eminentă, fiindcă reproduce exact figura fizică a cuiva, ba, poate, pentru unii, ar mai fi superioară pictura » gluma e a lui Zola, în „Xherese Raquin" - şi pentru motivul că nu miroase a ulei. Meritul lui Schopenhauer afost că ne-a dat un minunat criteriu - pentru împrejurări foarte diverse - de a distinge între frumos şi contrafacerea lui.

Trebuie să reţinem căF după Schopenhauer, arta este o contemplaţie a lucrurilor independentă de principiul raţiunii, că ea exprimă în mod intuitiv idei platonice eterne. Orice lucru poate fi frumos dacă ne este prezentat ca expresia unei idei nepieritoare. Arta constă în suprimarea accidentelor si a vălului de individualie. Atunci când eşti făli în faţă cu ideea platonică, eşti pătruns de emoţia frumosului şi cazi într-un fel de contemplaţie dezinteresată, uiţi complet de necazurile sorţii personale, aşa că îţi este absolut indiferent dacă priveşti un frumos apus de soare de la fereastra unui paîat măreţ sau prin ochiul îngust al unei temniţe, dacă eşti rege sau cerşetor. „O simplă privire aruncată liber asupra naturii ajunge ca să ne însufleţească dintre data, să înveselească şi să susţină pe cel agitat de o pasiune, de necesitate sau griji: furtuna pasiunii, inipulsiunea spaimei sau a dorinţei, toate torturile voinţei s-au liniştit ca prin farmec. Căci în acea clipă când, detaşaţi de voinţă, noi ne lăsăm în voia cunoştinţei libere şi pure, intram într-un anumit fel într-o altă lume, unde nimic din ceea ce tulbură voinţa, şi prin aceasta ne mu nceşte atât de violent, nu mai există." Astfel am scăpat de ceea ce este urât în eul nostru. Iar dacă reuşim să cădem în extazul contemplaţiei pure chiar când suntem fiziceşte periclitaţi, dacă înăbuşim vocea voinţei chiar când interesele personale opun o rezistentă extraordinară, ajungem la o beatitudine specială numită sublim. Când izbutim să ne identificăm cu un spectacol grandios în ciuda oricăror pericole, avem emoţia sublimului. „Când aceleaşi obiecte care ne invită să le contemplăm sunt în raport de ostilitate cu voinţa umană în general, aşa cum se obiectivează în corpul

omenesc, când îi sunt funeste, ameninţă omul cu o putere irezistibilă, sau, prin incomensurabila lor mărime, îl fac să pară *va* atom, când totuşi acest raport duşman voinţei nu este acela care atrage atenţia spectatorului, ci, deşî îl vede şi îl recunoaşte, îl omite cu ştiinţa, se oprimă pentru a se smulge voinţei sale şi relaţiilor ei, şi dedându-se contemplaţiei priveşte cu calm, ca pur subiect de cunoaştere, străin oricărei voinţe, aceste obiecte, atât de temute -când, în aceste condiţii, el gândeşte numai ideea lor, lipsită de orice relaţie, când se ataşează fericit contemplaţiei lor, şi deci se ridică prin însuşi acest fapt deasupra sa, deasupra personalităţii şi voinţei sale, şi orice voinţă a dispărut, atunci îl pătrunde sentimentul sublimului." Pe când, în faţa frumosului, contemplaţia se obţine fără lupta sau mare efort, când e vorba de sentimentul sublimului uitarea eului se realizează m *mod* brusc şj violent. Cu greu ne putem opri de a nu da mai multe amănunte din minunatele idei cuprinse în estetica lui Schopenhauer. Aşa, bunăoară, el explică întrebarea de ce preferăm lumina întunericului. Lumina este cea mai preţioasă bijuterie a coroanei frumosului, niciodată percepţia culorilor nu este însoţită de afecte neplăcute, fiindcă jocurile de lumini sunt col mai potrivit cadru pentru ideile platonice. Apoi, lumina palidă şi molatică de lună este mai artistică decât cea a soarelui, din cauză că aceasta din urmă este mai intensă şi ne menţine în contact strâns cu viaţa, pe când luna, cântată de toţi poeţii, este simbolul înstrăinării de tot ce este terestru. (Schopenhauer uită că de multe ori lumina de lună face destule pozne în trezirea dorului de viaţă.) în acelaşi .fel se explică de ce literatura se foloseşte cu predilecţie de trecut pentru a fi cadru evenimentelor redate. Imaginile trecutului, prin îndepărtarea lor, nu mai excită apetitul voinţei. Ceea ce interesează viaţa este prezentul, sau cel mult viitorul. Trecutul, prin natura sa, este desfăcut de frământările voinţei, şi e mult mai propriu Ia emoţii estetice de un farmec deosebit Tot aşa depărtarea în spaţiu. Farmecul călătoriilor şi plăcerile turiştilor se explică prin aceea că prin faţa ochilor ne trec obiecte sau peisaje fără o legătură directă cu interesele voinţei noasîre. Locuitorilor dintr-un sat din Africa, nu li se pare nimic frumos în viaţa lor şi în ceea ce îi înconjoară, pe când nouă ne par extrem de pitoreşti,

Tot în legătură cu concepţia fundamentală din estetică a lui Schopenhauer, care, de altfel, îi datoreşte lui Platon teoria ideilor,

şi lui Kant caracterul de dezinteresare al fenomenului artistic, rămâne să pomenim pe scurt unele consideraţii cu privire la clasificarea şi diferenţierea artelor. După Schopenhauer, un lucru este cu atât mai frumos cu cât putem degaja din el mai uşor ideea platonică şi cu cât el exprimă o idee, o treapta de obiectivare a voinţei mai înaltă. De aceea, el clasiScă artele după gradul de obiectivare al voinţei pe care-1 concretizează fiecare. El consideră astfel arhitectura drept cea mai inferioară dintre arte. fiindcă ea redă ideile platonice de pe treapta cea mai de jos, acelea care se raportează la lumea anorganică. Orice construcţie arhitectonică trebuie să ne ofere imaginea unui echilibru perfect între cele două legi ale lumii fizice: legea căderii corpurilor şi legea reacţmnii. Impresia estetică ne este provocata de un monument când tendinţa de a cădea a diverselor elemente este anulaţi de rezistenţa celorlalte elemente, când putem fi desăvârşit liniştiţi că nu se va prăbuşi. De aceea, într-un monument arhitectonic nu trebuie să se amestece altfel de elemente decât cele din materia inertă. De câte ori privesc coloana din centrul grădinii Copoului (Iaşi) am sentimentul penibil al perspectivei unei răsturnări, întrucât piedestalul ei îl constituie spinările a patru lei chirchiţi pe labe, exact îa acelaşi nivel Ai parcă mereu teama ca măcar unul dintr-înşii să nu salte uşor din spinare şi să răstoarne monumentul. Făpturile organice pot servi în arhitectură ca elemente de podoabă, de ornamentaţie, dar mai puţin de rezistenţă. Operele arhitectonice mai au, după Schopenhauer, şi un alt păcat originar: niciodată nu pot înlătura complet latura de utilitate. După arhitectură, urmează pictura şî sculptura, care întrebuinţează, pentru a exprima ideile platonice, lumea vegetală, cea animală şi latura fizică a omului. Pictura, mai cu seamă, poate încerca să exprime si caracterul cuiva. Bineînţeles, la Schopenhauer caracterul unei persoane pictate nu este exclusiv individual, ci e alcătuit din notele cu care un individ face parte din umanitate. Sub toate amănuntele exterioare, variabile, trebuie să întrevedem desluşit omul din toate timpurile şî din toate locurile. Cea de-a treia artă, în linie ascendentă, este poezia cu toate împărţirile ei, lirică, epică, dramatică. Ea este superioară celor de până acum prin faptul că ideile platonice pe care îe redă se raportează la om, treapta cea mai înaltă de obiectivare a voinţei. Esenţa poeziei este că exploatează ideile tipice care se referă la sufletul omenesc.

Schopenhauer îşi manifestă predilecţia pentru tragedie, care vine oarecum să întărească concepţia sa despre îume. Obiectul tragediei este de a ne înfăţişa conflictul dintre caractere, antagonismul voinţei cu ea însăşi. Bineînţeles, şi în domeniul estetic uneîe afirmaţii ale lui Schopenhauer sunt susceptibile de critici. Astfel, după eî, arhitectura se reduce îa anorganic pur şi la legea echilibrului. Dar el neglijează simetria şi armonia, care, în plus, nici nu sunt elemente exclusive ale materiei moarte. Apoi, după o altă estetică, în arhitectură se manifestă lupta dintre un principiu material şi unul spiritual. De aceea ruinele ne provoacă atâta melancolie, fiindcă vedem cum forţa spirituală este învinsă. Dar, trecând peste aceste întâmpinări critice, ajungem în sfârşit la ultima, cea mai înaltă şi cea mai adâncă artă, după eî, muzica. Aici avem o însemnată inovaţie a lui Schopenhauer faţă de predecesorii săi în teoria esteticii. Kant şi Ifegel socoteau muzica drept o arii inferioară din cauza impreciziilor ei în exprimarea ideilor. Simbolurile muzicale nu pot avea precizia conceptelor. Şi, cum amândoi făceau din inteligenţă factorul cel mai important şi iubeau precizia ideii, era firesc să facă din muzică o arta inferioară. Dimpotrivă, după Schopenhauer ideile erau, oricum vor fi fost ele, existenţe derivate. Factorul covârşitor al existenţei rămâne voinţa, cu fluiditatea ei nepotolită, pe care o descoperim prin cufundarea în adâncurile sufletului nostru. Iar când e vorba să redăm intuitiv ceva din adâncimile inefabile ale sufletului nostru, singura arta expresivă rămâne muzica. Un romancier, dezarmat de complexitatea staţilor sufleteşti ale eroului său, exclama că numai muzica le-ar putea descrie. Până acum am avut arte care exprimau diferitele trepte de obiectivare a voinţei, pe când muzica exprimă însăşi voinţa. Principiul ultim metafizic nu poate fi exprimat prin cuvinte clare, precise, de aceea lucrul în sine, în profunzimile lui insondabile, nu poate găsi un tălmaci mai nimerit decât muzica. Numai prin stări sufleteşti care n-au conturul precis al ideii logice, stări provocate de accentele muzicii, ne putem apropia de misterul inexprimabil aî existenţei. „După ce am meditat mult timp asupra esenţei muzicii, vă recomand plăcerea acestei arte, ca cea mai minunată dintre toate. Nu există alta care să acţioneze mai direct, mai adânc, fiindcă nici una nu destăinuie mai direct şi mai adânc decât ea adevărata natură a lumii." Aici s-ar părea că există o contrazicere în ideile lui

Schopenhauer, deşi cred că, de fapt, e numai aparenta, într-adevăr, dtipă eî roîuî artei este să ne scoată din încordarea chinuitoare a voinţei. Or, muzica zugrăveşte, prin succesiunile ei de tonuri, cu profunde rezonanţe, tocmai voinţa cu silinţele şi zbuciumul ei. Atunci, nu înseamnă că prin muzică noi ne întoarcem înapoi la adevărata cauză a disperării noastre? Aşa ar fi, însă ceea ce face ca voinţa să fie generatoare de suferinţe este faptul că se întovărăşeşte cu lumea din timp şi spaţiu. Sfâşierea dintre indivizi n-are rost decât într-o lume împrăştiată datorită vălului de individuaţie. Insă muzica ne duce dincolo de locul unde voinţa se multiplică în indivizi. Muzica nu ne înfăţişează voinţa egoistă, dispersată la infinit în spaţiu, izvor nesecat de lupte şi chinuri, ci ne-o arată ca o realitate obiectivă, aşa cum este în sine. Muzica exprimă acea regiune a lucrului în sine unde se armonizează toate discordiile din realitate. Voinţa unică şi indiviză nu mai este prilej de durere. Schopenhauer spune, într-o parte, „nu în voinţă, ci în voinţa conştientă este răul". Nu ştiu întru cât interpretarea mea e aceea veridică, dar am impresia că poate înlătura un început de contrazicere.

Schopenhauer pentru întâia oară acordă un rol atât de important muzicii în ansamblul artelor. El merge până la a identifica muzica cu lucrul în sine. „S-ar putea spune tot aşa de bine că lumea este o încarnare a muzicii ca şi o încarnare a voinţei." Această atitudine, precum şi concepţia sa pesimistă, î-au determinat pe Richard Wagtier să-i devină un adept entuziast. Wagner i-a dedicat chiar, în febra admiraţiei sale explozive, faimoasa tetralogie „Inelul Nibelungilor", ceea ce părea cu atât mai explicabil cu cât textul dramelor sale muzicale, scrise totdeauna de el însuşi, cuprindea în genere intenţii şî adâncimi filosofice. Până să-1 cunoască pe Schopenhauer, pe care-1 citeşte cam târziu, în vremea nu prea plăcută a şederii sale la Paris, Wagner se înfeudase hegelianului Ludwig Feuerbach. însă pesimismul lui Schopenhauer 1-a impresionat profund, ca şi concepţia sa despre esenţa muzicii, şi deodată Wagner dă o semnificaţie nouă chiar poemelor pe care le scrisese sub inspiraţia gândirii lui Feuerbach (sfârşitul din „Amurgul zeilor", care, în prima lui intenţie, simboliza dărâmarea societăţii vechi şi instaurarea alteia noi, dar, bineînţeles, tot terestre, îşi schimbă acum sensul, devenind icoana nimicirii mirajului cosmic şi scufundarea în Nirvana) şi îşi ia cu seriozitate rolul de a realiza

fîlosofia lui Schopenhauer în drame muzicale, după care şi redactează, grăbit şi pătimaş, „TYistan şi îsoMa". Numai că Wagner nu s-a bucurat de nici o recunoştinţa din partea lui Schopenhauer, care nu i-a acordat, pare-se, o prea mare atenţie, deşi marele muzicant aducea o splendidă ilustraţie teoriilor filosofului, rămas însă, în ce priveşte gustul său personal, la muzica lui Mozart şi, mai ales, Ia aceea a italianului Rossini,

Estetica lui Schopenhauer, detaşată din contextul sistemului său filosofic, sau păstrând numai vagi legături cu acesta, s-a bucurat de o împărtăşire entuziastă în multe cenacluri literare ale vremii. Ia noi a alcătuit un articol de crez al Junimii" literare, care preconiza „Arta pentru arta" şi vedea, ca scop suprem al creaţiei artistice, să ne ridice în regiunea contemplaţiei pure şi a uitării de sine. Nu se pot concepe rânduri mai impregnate de spiritul esteticii schopenhaueriene decât următoarele extrase din critica lui Maiorescu (articolul despre Caragiale): „Orice emoţie estetică, fie deşteptată prin sculptură, fie prin poezie, fie prin celelalte arte, face pe omul stăpânit de ea, pe câtă vreme este stăpânit, să se uite pe sine ca persoană şi să se înalţe în îumea ficţiunii ideale. Dacă izvorul a tot ce este râu este egoismul... atunci o stare sufleteasca în care egoismul este nimicit pentru moment, fiindcă interesele individuale sunt uitate, este o combatere indirecta a răului si astfel o înălţare morală... înălţarea impersonală este însă o condiţie aşa de absoluta a oricărei impresii artistice, încât tot ce o împiedică şi o abate este un duşman al artei, îndeosebi al poeziei şi al artei dramatice. De aceea poeziile cu intenţii politice actuale, odele la zile solemne, compoziţiile teatrale pentru glorificări dinastice etc. sunt o simulare a artei, dar nu arta adevărată. Esenţa acesteia este de a fi o ficţiune, care scoate pe omul impresionabil în afară şi mai presus de interesele lumii zilnice, oricât de mari ar fi sn alte priviri".

Este drept că, în polemica sa cu Dobrogeanu-Gherea, Titu Maiorescu are aerul să vorbească de o influenţa „direct platonică", legându-se de-a dreptul cu marele filosof al antichităţii (rămas de o extraordinară vitalitate, contra părerii esteticianului Lipps, care obişnuia să spună la cursul său de istoria filosofici, la Universitatea din Miinchen: „Der Dichter Plato lebt; der Philosoph Plato ist todt"), eu înclin totuşi spre opinia că, tot aşa precum Schopenhauer i-a servit Iui Maiorescu ca vehicul pentru a ajunge la Kant, măcar în aceeaşi măsură i-a făcut acelaşi serviciu şi pentru a ajunge îa Platon.

Dacă estetica lui Schopenhauer, prin viziunile ei pure şl adânci, a avut în exercitarea influenţei sale un destin oarecum separat, la autorul ei, însă, ea n-a fost decât o parte integrantă a unei concepţii metafizice totalitare, având rolul precis al unuia dintre marile leacuri psihologice în lupta cu suferinţele vieţii. Prin posibilitatea la care ajunge intelectul nostru, la un grad superior de dezvoltare, de a se smulge din cleştele voinţei şi a deveni contemplaţie pură, se stinge Iarăşi o contrazicere a sistemului lui Schopenhauer (bogat, de altfel, în inadvertenţe dialectice). Nu ştiu, iarăşi, în ce măsură interpretarea mea este adecvată, dar socot că mai exista în structura concepţiei studiate încă o ameninţare de contrazicere: semnul incontestabil al superiorităţii intelectuale a omului (şi după Schopenhauer) era individualitatea, în timp ce exemplarele altor specii sunt mult mai puţin diferenţiale în cadrul formei lor tipice. Pe de altă parte, după autor, principiul individualităţii este, pe măsură ce devine mai accentuat, nu numai un izvor de nefericiri sporite, dar şi o cauză de falsificare crescândă a realităţii obiective, care în sine este unică, omogenă şi indiviză. Ar fi urmat că pe treptele cele mai înalte ale obiectivării cunoştinţa - individualizată şi ea -devine din ce în ce mai inexactă. Lucrul însă se îndreaptă dacă socotim această sporire a mirajului - legată de accentuarea individualităţii - o etapă tranzitorie spre posibilitatea de degajare completa a intelectului din strânsoarea voinţei - ceea ce conduce deopotrivă la eliberarea de suferinţe şi ia cunoaşterea structurii metafizice a existenţei, ascunsă pentru conştiinţa obişnuită în vârtejul de pulbere al formelor trecătoare.

Acum, pentru Schopenhauer degajarea noastră din egoism şi durere prin contemplaţia estetică nu este singura posibilitate de evadare pe care o avem, şi, mai ales, ea mi-i decât vremelnică. Plăcerile estetice, ca oricare altele, nu se pot perpetua. Viaţa ştie să-şi impună din nou imperativele ei. Dar există şi o altă cale, cu rezultate definitive, de a ne salva din zbuciumul suferinţelor şi din mirajul deşertăciunilor. Aceste mijloace radicale, eroice, prin care încercăm să ucidem cu totul voinţa de a trăi, fac obiectul moralei lui Schopenhauer.

Capitolul VI
ETICA RENUNŢĂRII. CONCLUZII

în acest ultim capitol rămâne să terminăm cu expunerea sistemului metafizic al lui Arthur Schopenhauer, completându-1 cu etica lui eroică, iar la urmă cu câteva întâmpinări critice generale, căci acest vast edificiu, cu aspecte dintre cele mai strălucite, prezintă însă destule defecte şi exagerări.

Ara văzut că estetica în sistemul lui Schopenhauer avea ca rol esenţial părăsirea lanţului de dureri, dar că evadarea aceasta, cu ajutorul contemplaţiei dezinteresate, era oarecum un mijloc rezervat numai oamenilor superiori, capabili să guste frumosul din artă si natură, ori să-1 creeze chiar. De aceea Schopenhauer mai caută şi găseşte şi o altă metodă, desigur tot vremelnică, efectele ei fiind tot temporale, însă cu diferenţa că acest nou mijloc de descătuşare stă la îndemâna oricui, adică nu este numai lotul geniilor, ci poate aparţine lumii întregi. Această nouă posibilitate de evaziune din arena luptelor crâncene pentru a plana într-o stratosfera liniştită, de seninătate deplină, se datoreşte solidarităţii morale. Omul, ajungând la un anumit grad de cunoaştere, este capabil fără alte facultăţi superioare să depăşească cadrul strâmt al individualităţii sale, să recunoască identitatea dintre el şi semenii săi, şi deci să rupă cu înclinaţiile egoiste de *a se* restrânge la interesele lui meschine. Avem aici ceva din teoria bergsoniană a intuiţiei. Omul, pe lângă intuiţia directă a datelor imediate ale propriei sale conştiinţe, mai poate avea şi intuiţia esenţei lăuntrice a altor fiinţe, se poate transpune în inima realităţii lor. Intuiţia ne oferă un minunat procedeu de a ne putea^substîtui în locul celorlalţi, să ne pogorâm în adâncul sufletului lor. In acest fel se .sparge zidul individualităţii, se aruncă aceste delimitări spaţiale la o parte, şi atunci putem recunoaşte imediat identitatea dintre noi şi semenii noştri. Acest fapt stă, după Schopenhauer, la baza vieţii morale. Când toate barierele dintre tine şi semenii tăi cad, când îţi dai seama că aproapele tău este absolut identic cu tine, că în fond aceeaşi voinţă nesăturată, unică şi indiviză, se încarnează pentru a se zbate

veşnic şi zadarnic în fiecare dintre noi toţi, atunci te vei abţine să-1 loveşti pe semenul tău, să-1 umileşti sau să-1 prazi, fiindcă în definitiv te loveşti şi te prazi pe tine însuţi, şi nu pe altcineva. „Cine a ajuns la înălţimea acestei concepţii înţelege că, voinţa fiind principiul oricărui fenomen, chinurile produse altora, îa fel ca cele -suferite de noi înşine, răul, ca şi durerea, nu lovesc totdeauna decât una şi aceeaşi fiinţa. Distincţia între cel care produce suferinţele şi cel care le îndură nu-i decât fenomen si nu atinge lucrul în sine, voinţa care trăieşte în amândoi. Persecutor şi persecutat sunt identici. Unul se însala crezând că n-are partea sa de suferinţă, altul se înşală crezând că nu participă îa vină." Astfel oamenii vor avea o atitudine nu cu mult mai blândă faţă de ceilalţi, dar cel puţin se vor abţine de la agresiuni. Totodată, vanitatea pulverizării în indivizi, inexistenţa unor voinţe separate, unele de altele, formează şi substratul principiilor dreptului. Principiul juridic care stăvileşte activitatea fiecărui om este că, dată fiind identitatea esenţei oamenilor, ei nu trebuie sa-şi facă violenţe unii altora, nici să se exploateze unii pe alţii. Dreptatea este o primă virtute, dar negativă, ea ne opreşte numai de a face rău.

însă din această pătrundere a esenţei identice a indivizilor nu rezultă numai principii de reţinere ori reguli de abţinere, ci şi principii pozitive. Aşa, bunăoară, tot de aici poate să decurgă acţiunea de a sări în ajutorul altora, căci în fond te ajuţi pe tine. Cum acest caz se produce mai ales atunci când ceilalţi suferă, forma pe care o capătă în conştiinţa noastră intuiţia identităţii este sentimentul de compasiune. Mila este un semnal vag al sufletului nostru că a recunoscut identitatea metafizică a tuturor fiinţelor, şi de aceea este adevăratul fundament al moralei. „O compasiune nemărginită care ne uneşte cu toate vieţuitoarele, iată cel mai solid şi cel mai sigur garant al moralităţii." Totdeauna când are loc o acţiune morală, mila este sentimentul ei generator. Viaţa morală este solidaritate, şi aceasta se bazează pe sentimentul milei.

Schopenhauer, care era un mare admirator al lui Kant în ce priveşte filosofia teoretică, se îndepărtează mult de filosofia lui practică. El arată o serie de contradicţii care s-ar afla în doctrina morală a lui Kant şi nu admite imperativul categoric kantian. De pildă, spune Schopenhauer, dacă doi tineri care iubesc aceeaşi fată s-ar găsi într-o barca pe valurile mării, departe de ţărm, şi dacă unul dintre ei, rnai puternic, s-ar gândi să-1 arunce în apă pe celălalt,

ca să scape de un rival primejdios, dar, în momentul când era gata să săvârşească această fapta, se opreşte totuşi la timp, nu face aceasta fiindcă îşi aminteşte de maxima imperativului categoric: „lucrează aşa ca fapta ta să devină lege universală", ci fiindcă este cuprins de un sentiment adânc de milă. Şi e natural să gândească astfel Schopenhauer. Ştim că după acest filosof lumea nu are nici un scop, este lipsită de orice finalitate, Or, numai atunci are un rost să stabileşti reguli morale, când acestea sunt mijloacele necesare pentru atingerea unui ţel, cum este la Kant, unde imperativele etice urmăreau triumful final al binelui. Dar dacă avem de-a face cu o lume cum este aceea descrisă de Schopenhauer, în care nu este posibil nici un ideal, ar fi absurd să mai formulezi legi morale imperative. Pe urmă, la Kant morala este autonomă, pe când la

teoretice din sistemul său metafizic. Iar dacă scoatem o regulă practică dintr-un adevăr teoretic, nu-i mai putem da o formă imperativă. Propoziţiile teoretice arată ceea ce este. Legea morală ne indică ceea ce trebuie să fie. Dar este exclus să poţi scoate vreodată „ce trebuie să fie" din ceea ce este. în acest fel putem înţelege cum Kant a reuşit să ne dea reguli apodictice, tocmai fiindcă morala sa este autonomă. La Schopenhauer, fiindcă normele de conduita sunt derivate din speculaţiile teoretice, nu pot avea un caracter imperativ. După Schopenhauer, acţiunile noastre morale i/vorăsc spontan din sentimentul de milă faţă de suferinţele aproapelui nostru. Mila, fără să fie imperativă, este însă, în schimb, mai dinamică decât imperativul categoric al Iui Kant. Poruncile raţiunii sunt idei fără de resort puternic, lipsite de rădăcini adânci în fiinţa noastră. De pildă, în cazul amintit al celor doi adversari din mijlocul mării, când unuia dintre ei i-ar fi fost lesne să scape de piedica ce se găsea de-a curmezişul fericii lui eventuale - mai ales că nu se afla nici un martor de faţă ~, braţul său e reţinut de la fapta scelerată, şi nu de imperativul unei reguli generale, lipsite de putere eficace, ci numai datorită dinamismului intens al sentimentului de milă. Iar sentimentul de compasiune este, cum am zis, traducerea unei intuiţii în care constatăm identitatea dintre noi şi semenii noştri. Schopenhauer nu se mulţumeşte să extindă numai la oameni sentimentul de milă şi de identitate ca esenţă, ci merge şi mai departe, înglobând şi alte vieţuitoare. El este, într-un fel, iniţiatorul

societăţilor pentru protecţia animalelor. Multe persoane care, pentru a-şi ocupa timpul, organizează astfel de societăţi, se pot prevala de autoritatea acestui filosof izolat. Schopenhauer este primul european care a semnalat datoria de a nu chinui animalele. El are cuvinte aspre pentru barbaria Occidentului, unde, datorită unei pretinse diferente radicale între om şi animale - exagerata şi mai tare de filosofia lui Descartes -, cruzimea este expresia obişnuită a raportului cu celelalte vieţuitoare. Dar, spune el, cine este crud cu animalele nu poate fi un om bun, căci îi lipseşte adevăratul sentiment moral. Iarăşi cu bogăţia lui de exemple, Schopenhauer povesteşte cum un vânător care a ucis o căprioară a fost atât de mişcat de privirea îndurerată şi plină de mustrare a animalului muribund, încât inima i-a rămas pentru totdeauna prefăcută si a renunţat definitiv îa vânătoare. Pentru aceste considerente Schopenhauer condamnă principial vânătoarea.

Aşadar, etica lui Schopenhauer se întemeiază pe conştiinţa identităţii cu celelalte fiinţe şi pe sentimentul corespunzător al milei.

Poate în nici un alt capitol nu se poate constata o influenţă mai directă a filosofici budiste, izvor important de inspiraţie pentru Schopenhauer, ca în această parte a filosofici sale. Budiştii sunt aceia care s-au remarcat printr-o milă deosebită chiar faţă de animalele cele mai. inferioare. I,a ei, importanţa sentimentului de fraternitate depăşeşte până şi concepţia creştină. Schopenhauer, în timp ce apreciază fără rezerve budismul, îşi manifestă oarecare reticenţe faţă de creştinism, care, deşi tot o concepţie pesimistă, este însă lipsită de îndrăzneală în condamnarea existenţei. Şi după creştinism viaţa aceasta pământească este un iad, care nu merită nici o preţuire şi în care trebuie să ne dezbrăcăm de orice egoism. Insă în creştinism sentimentul de milă nu se bazează pe conştiinţa identităţii tuturor vieţuitoarelor, ci pe sentimentul de fraternitate. Un om este frate cu ceilalţi fiind toţi fii ai aceleiaşi divinităţi. Astfel, pentru a ne recunoaşte identici cu semenii noştri trebuie să facem un ocol, să ne urcăm până la tulpina comună, să presupunem un al treilea termen, pe când în filosofia budistă conştiinţa identităţii tuturor fiinţelor se face printr-o intuiţie directă, imediată. Preceptul moral suprem al budismului se reduce în a arăta fiecărui om un alt orn, sau orice altă vieţuitoare, şi a-i spune: *acesta eşti tîi (tat twam asî).* Această formulă pregnantă a moralei budiste a dat naştere

credinţei că fiecare va renaşte în pielea animalului pe care 1-a chinuit, Schopenhauer preferă această religie creştinismului, pe care u învinuieşte de unele compromisuri. „Substanţa şi adevăratul sens al creştinismului sunt aceleaşi ca cele ale budismului şi ale brahmanismului, toate trei ne învaţă că omul este vinovat prin faptul însuşi al existenţei sale; numai că creştinismul, spre deosebire de celelalte două religii mai vârstnice, nu procedează atât de de-a dreptul şi de sincer; el nu dă vina deschis pe existenţă, ci o face să fie comisă de către prima pereche de oameni."

Acum, trebuie să observăm că Schopenhauer vede în această morală a milei tot o evadare vremelnică, la fel cu cea oferită de contemplaţia estetică. Deocamdată, până acum, nu poate fi vorba de o evadare definitivă, radicală. Sentimentul de milă nu este nici el o stare permanentă, o modalitate durabilă a vieţii, mtr-adevăr, omul, oricare ar fi el, are întrezăriri, mai limpezi sau mai confuze, despre identitatea lui cu toţi ceilalţi, dar aceste momente sunt destul de pasagere, căci el revine la impulsiunile lui egoiste, la voinţa de a trăi, chiar şl în detrimentul celorlalţi. De aceea Schopenhauer va aviza la mijloace mai eroice, cu rezultate mai trainice, care să ne izbăvească în mod durabil de mizeria străduinţelor noastre dureroase. Pentru acest motiv, pe lângă morala milei mai aflăm la Schopenhauer şi o altă moraiă, de un caracter mult mai drastic şi mai radical. Această morală, care reclamă silinţe neobişnuite şi renunţări mai grele decât toate cele de până acum, încununează edificiul filosofic al speculaţiilor sale. Această morală supremă Schopenhauer o recomandă iarăşi oamenilor superiori, singurii care o pot pune în aplicare. Ca să ne eliberăm complet din puternica îmbrâncîre a impulsiunii oarbe care este egoismul individului, voinţa de a trăi, obiectivată în timp şi spaţiu, n-avem altă posibilitate decât ca intelectul nostru, o dată deplin edificat asupra adevăratului sens al existenţei, să ia hotărârea eroică de a ucide voinţa de a trăi, de a stâipi răuî din rădăcină.

Descătuşarea din ghearele voinţei, incompletă prin ştiinţă, întrucât aceasta păstrează încă raportul cu utilitatea practică, sau vremelnică, de scurtă durată, ca în emoţia estetică sau în sentimentul milei, devine totală şi definitivă, ne mântuie deplin şi pentru totdeauna de chinul existenţei numai în clipa când intelectul nostru, o daţi ce şi-a dat seama de adevărul groaznic al realităţii,

recurge la un leac radical, căutând sa înăbuşe cu totul voinţa de a trăi si corolarul ei, voinţa de a procrea. O dată ce toata pofta noastră de viaţa este distrusă, a dispărut; izvorul egoismului, al acţiunilor interesate şi al suferinţelor. Cel care a reuşit să înfăptuiască acest proces eroic rămâne pentru totdeauna detaşat de toate frământările şi chinurile existenţei, el nu mai participă la faptul existenţei decât ca o oglindă de contemplaţie pură, ducând o viaţă senină, o viaţă ascetică, de sfinţenie. „Când vălul zeiţei Maia s-a ridicat, când principiul de individuaţie a fost îndeajuns pătruns pentru ca omul să nu mai stabilească distincţia egoistă dintre persoana sa şi restul lumii, când el ia parte la suferinţele altuia tot atât cât şi la ale sale proprii şi a ajuns astfel nu numai să fie extrem de îndatoritor, ci şi gala chiar să sacrifice persoana sa, dacă poate salva astfel pe alţii, va ajunge de la sine că acest om, care se recunoaşte în toate fiinţele, care-şi regăseşte esenţa sa adevărată şi intimă în toate făpturile, va trebui să considere Ia fel ca ale sale suferinţele infinite a tot ceea ce respiră şi să-si însuşească astfel durerea universală. Nici o mizerie nu-i va mai fi străină de acum înainte. Din acest moment, voinţa se întoarce de la existenţa, ale cărei plăceri îi fac oroare, căci în ea vede afirmarea vieţii. Omul ajunge la o stare de renunţare voluntară, de resemnare, de linişte perfectă şi de dezbrăcare completă a oricărei voinţe. Eî flămânzeşte, îşi sfârtecă şi-şi flagelează carnea sa pentru a sfărâma şi pentru a ucide din ce în ce mai mult prin lipsuri şi dureri această voinţă pe care o cunoaşte şi pe care o detestă, ca fiind originea suferinţelor propriei sale existenţe, ca şi a acelora din întregul univers."

Deşi Schopenhauer este ferm convins că nefiinţa este de o mie de ori preferabilă existenţei, că trebuie să tindem din toată fiinţa noastră către neant, cu toate acestea el osândeşte sinuciderea pentru un motiv interesant. După eî, sinuciderea nu este decât o dovadă patentă a unei dragoste frenetice de viaţă. Cineva îşi zboară creierii atunci când voinţa sa este cuprinsă de disperare în faţa unui obstacol de neînvins. Sinuciderea este expresia elocventă a unei voinţe împinse până la paroxism. Şi, apoi, prin sinucidere n-ai ucis voinţa de a trăi, ci prin acest fapt ai distrus cel mult lumea ca reprezentare, fenomenul, dar nu esenţa realităţii. „Voinţa de a trăi având o viaţă asigurata pentru eternitate, şi durerea fiind esenţa vieţii, a se omorî este un act inutil şi nesocotit, el distruge în mod

arbitrar fenomenul individual, în timp ce lucrul în sine rămâne intact, aşa cum curcubeul rămâne neclintit, oricât de repede s-ar înnoi boabele de ploaie care-î susţin momentan. Din cauză că nu a încetat a voi, sinucigaşul încetează a trăi, şi voinţa se afirmă în el prin supresiunea fenomenului ei, în lipsa altei posibilităţi." Voinţa sinucigaşului se poate încarna în altul, dând naştere unui nou câmp de obiectivare a voinţei, şi deci unui alt rând. de suferinţe. Singura sinucidere admisă de Schopenhauer este aceea prin foame. Acest tel de mortificare treptată ne poate duce la o renegare absolută a voinţei. Pentru a face imposibilă orice reînviere a voinţei de a trăi, trebuie să distrugem însăşi rădăcina existenţei. Degajarea de la orice participare de afirmare a voinţei se face numai prin asceză. Fachirii si martirii creştini sunt oameni care au ucis în ei cu totul instinctele vieţii. La fel, capetele gânditoare de geniu sunt oglinzi senine care răsfrâng adevărurile eterne fără să mai ia parte îa infernul zbueiutnărilor obişnuite. Iată care este morala finală a lui Schopenhauer. Suprema moralitate constă în distrugerea integrală a voinţei de a trăi, prin asceză severă. Amorţirea tuturor dorinţelor, realizarea idealului ascet pot să ne scape pentru totdeauna de voinţă. Acest caz singur poate produce m clipa morţii o eliberare completă, căci atunci voinţa, de mult înăbuşita, nu se va mai încarna din nou în altcineva. Aici găsim ecoul unei concepţii indice, după care aceia care au reuşit să fie cu totul indiferenţi faţă de vârtejul de frământări egoiste, care si-au ucis radical voinţa, sunt definitiv izbăviţi. Indienii credeau în metempsihoză. Câtă vreme voinţa n-a fost încă înăbuşită, ea se încarnează mereu în alte vieţuitoare. Această teorie morală a lui Schopenhauer pregăteşte prin asceză intrarea în Nirvana, în pacea absoluta. Din moment ce voinţa, o dată ucisă, nu se mai poate încarna în nimeni, putem spera că lumea ca reprezentare va dispărea si vom avea rteantuî deplin, nefiinţa totală. „Nu s-ar putea, îutr-adevar, să se indice un alt scop existenţei decât acela de a ne convinge că e mai bine să nu exişti."

Acum, nimic nu este mai uşor decât să găseşti contraziceri în fiîosofia lui Schopenhauer. Cu admirabilul său talent de a gas! totdeauna imagini frumoase, cu ajutorul cărora scapă din încurcături, el trece adeseori peste exigenţele logicii. Chiar în morala sa ascetică i se întâmplă acest lucru. El spune în repetate rânduri că în fiecare dintre noi există, întreagă si indivizibilă, aceeaşi

voinţă oarbă de a trăi. Noi suntem nişte nătângi că ne luăm la luptă între noi, deşi suntem fraţi. Dacă voinţa este una singură, ar rezulta în mod logic că e de ajuns ca unul singur să reuşească a fi eroul negării voinţei ca să ne dispenseze pe noi toţi, cei aserviţi voinţei. N-ar li altceva decât concepţia creştină a Mântuitorului care a suferit pentru toţi. Insă, deşi au fost mulţi fachiri şi martiri care au distrus realmente germenele voinţei de a trăi, totuşi lumea continuă să existe, ceea ce înseamnă că ei au omorât numai o porţiune de voinţă. Iar dacă nu este adevărat că voinţa este una singură, atunci filosofia lui Schopenhauer nu mai apare exactă înseamnă că divizarea voinţei nu e un simplu miraj, ci o realitate obiectivă, este de natură metafizică, nu pur fenomenală. Desigur, avem aici o contradicţie evidentă, pe care am semnalat-o mai ales ca să atrag atenţia asupra unei mari dificultăţi întâlnite la toţi cugetătorii, anume greutatea practică de a deriva dintr-un prim principiu unic toată diversitatea şi multiplicitatea fenomenelor. In ce priveşte problema divizării în felii a realităţii unice, Schopenhauer a căutat s-o rezolve afirmând că diversitatea nu există în fond, fiind numai aparentă. In realitate, n-am avea decât o voinţă unică. Dar cât este de precară interpretarea se poate vedea de acolo că în cele din urmă suntem nevoiţi să admitem că voinţa însăşi se diversifică, se împrăştie în diferite voinţe individuale. Nu mai putem deci spune că noi o vedem aşa în momente de iluzie. De altfel, noi, aceia care creăm iluzia, *suntem deja o multiplicitate.* Rămâne, aşadar, stabilit că însuşi principiul metafizic conţine germenele de diversificare, aceasta nefiind numai o simplă modalitate subiectivă de percepere.

Dar, cu toate fisurile netăgăduite, filosofia pesimistă a lui Schopenhauer - cu sumbrele ei constatări şi cu leacurile ei eroice - a avui: un imens răsunet şi a deşteptat o vie curiozitate. Aspiraţia către nefiinţă, ca ideal suprem al unei vieţi deşarte şi nefericite, a devenit o temă predilectă a marilor artişti, în legătură directă cu doctrina maestrului, Richard Wagner compune drama muzicală „Tristan şi Isolda", în care cei doi îndrăgostiţi fără noroc aspiră, în însuşi paroxismul pasiunii lor, la nefiinţă (ideea lui Schopenhauer că iubirea de sex mână în sens contrar detaşării de viaţă e oarecum atenuată, întrucât Wagner pare a socoti ca elanul contopirii întro singură fiinţă întâlneşte în lumea pământească obstacolul implacabil al individua-ţiimii), şi care se încheie cu imnul extatic al îsoldei pentru voluptăţile

nefiinţei: „Unbewusst, hochste Lust!". (împreună cu Wagner, Schopenhauer influenţează puternic şi debuturile scriitoriceşti ale altui ilustru creator german, Fr. Nietzsche, cel puţin fn prima lui operă: „Die GeburtderTragodie".) Dar, cum am spus şi mai înainte, înrâurirea ideilor lui Schopenhauer, mai ales asupra activităţii literare a scriitorilor, nu s-a mărginit numai la patria filosofului, ci s-a lăţit pretutindeni, constituind chiar o modă literară, ceea ce se poate constata mai uşor nu atunci când vedem dezvoltând teme pesimiste poeţi cu orizont; filosofic şi dispoziţii melancolice, ca Sulîy-Prudhomme sau Eminescu, ci când vedem că plătesc tributul lor disperării metafizice chiar scriitori ataşaţi vieţii, ca eroticul francez Armând Silvestre sau, la noi, eroticul Tk Şerbănescu, care, alături de drăgălaşele lui poezii pasionale, a iscălit - fie şi în clipe de depresie ~ versuri de acestea:

In zadar se duce noaptea şi pe urraă-i ziua vine;
Când ştiu că~ntr-această lume nu m-aşteaptă nici un bine

Ce-aş eăta-n lumina zilei? Ce-ar putea să-mî dee lumea,
Lumea strimtă şi săracă, ca să poată fi la cuîraea
4 - Unui dor ce n-are margini, n-are formă, n-are scop
."($ Şi-a-nccat nebunu-mi suflet ca un uriaş potop!...
>Ţf.p Ce ara nu mă mulţumeşte; ce-aş mai vrea să am nu pol;
3fj|" "•. Şi ce vreau... nu ştiu eu singur; ştiu că îmi lipseşte tot!
"»iv(i,-

A combate cu argumente pesimismul este o întreprindere cam vană. Pentru optimiştii temperamentali, nu este nevoie;n iar pentru naturile pesimiste orice silinţă de aceasta este de prisos, în y,adar vei cânta unei fui întunecate splendorile vieţii şi vei încerca s-o convingi de farmecul existenţei, arătându-î bucuriile pe care le simţi... t», sau alţiîî Unui om care suferă efectiv e derizoriu să-i vorbeşti de fericirile altora, şi chiar să-i pomeneşti de avantajele lui proprii, dacă snflei.nl său n-are capacitatea să le preţuiască şi rezonanţa să se bucure de ele. Apare complet naivă tentativa lui Leibniz de a bagateliza durerea (care, vai! nu poate pretinde nimeni că nu există) arătând că ea nu joacă decât rolul accesoriu de a pune, prin contrast, în mai mare evidenţă bucuri ile si fericirile - întocmai precum fatr-o pictură dungile; de umbră au menirea să pună în relief scânteierile luminii. Cu ce ai mângâiat pe omul chinuit arătându-i că el serveşte creatorului pentru

a ptine în clară evidenţa, prin opoziţie, raarîîe beatitudini pe care le-a dăruit lumii, îmbelşugat şi generos? Nu-i vei spori mai degrabă, cu aceasta, suferinţa, şi nu se va revolta mai tare, pentru ce tocmai pe dânsul a trebuit să cadă pata de umbră a durerilor şi n-a fost destinat, un altul pentru a servi ca element de contrast? Şi, la urma urmei, omnipotenţa divină, unita cu bunătate nelimitată, nu putea găsi alte mijloace de a sublinia darurile mărinimoase hărăzite omenirii, decât calea contrastului? Desigur, rămân temperamentele care stau la răscruce între optimism şi pesimism şi acelea în aşa fel construite încât convingerile teoretice pot efectiv să aibă ecou adânc şi transformator. Asupra acestora o discuţie dialectică ar putea să exercite o oarecare influenţă. Dar, în orice *caz,* o argumentare antipesimistă este în paginile acestea oportună, pentru că la Schopenhauer pesimismul, chiar dacă a fost, în fond, temperamental - deci dincolo de argumentaţie -•, el trece totuşi la ofensivă, vrea să generalizeze şî vine cu un întreg arsenal de dovezi şi argumente pentru a fonda valoarea lui obiectivă, umversal-valabilă. In cazul acesta, cântărirea argumentelor sale se impune.

Ne vom raporta mai puţin la obiecţiile de ordin metafizic - teren alunecos şi cu felurite atitudini posibile ~, ci, de preferinţă, la consideraţiile empirice. In această direcţie, trebuie să constatăm că observaţia psihologică ***nu*** confirmă multe dintre faptele pe care Schopenhauer îşi întemeiază concluziile vSaîe pesimiste. Aşa, de pildă, caracterul pur negativ al plăcerii, ca suprimare a unei dureri anterioare (singura pozitivă), este un fapt care nu se verifică. Destule plăceri care nu izvorăsc din încetarea unei suferinţe (prin eliminarea obiectului ei), ca bucuria întâlnirii cu un prieten pe care nu te aşteptai să-î vezi, priveliştea unui frumos apus de soare ce apare la marginea unui parapet, un miros îmbătător de fân cosit; într-o livadă, până la mulţumirea mai senzuală de care vorbeşte un scriitor italian şî care se produce atunci când intri, la culcare, într-un aşternut proaspăt, de curând înfăţat Desigur, bucuriile nu suni; durabile, ci se sting după un timp, chiar şi atunci când nu se iveşte o sforţare nouă, ci pur şi simplu ele se consumă, uneori chiar prefăcându-se în tristeţe. Dar procesul invers se petrece şi cu durerea, întrucât nu arareori dureri sfâşietoare - fără a se înlătura cauza care le-a produs - se prefac, brusc şi de îa sine, într-un calm senin şi dau loc la o pace binefăcătoare. Există o pendulaţie normală

între plăcere şi durere, cei doi poli ai vieţii afective, care se face şi independent de năzuinţele noastre cotidiene, şi pe ea îşi întemeiază Wundt legea evoluţiei prin contraste, care ar fi echivalentul evoluţiei hegeliene prin teză şi antiteză, aceasta având însă un caracter logic, constituind un proces de dialectică intelectuală.

în orice caz, plăcerea este tot atât de pozitivă ca şi durerea, fiecare dintre ele având rolul biologic al unui semnal de alarmă, care ne dă de veste dacă fiinţa noastră se află în primejdie sau în prosperitate. Cât era mai multă nevoie să ni se semnalizeze viu pericolul decât situaţiile avantajoase, aceasta, se înţelege de la sine, şi poate prin asta se explică - fără să ne consoleze complet- de ce sensibilitatea durerii e în genere mai accentuată...

Când e vorba totuşi să facem balanţa generală a plăcerilor şi a durerilor vieţii, oricât am avea impresia că inventarul acestora din urmă e covârşitor, trebuie să convenim că, în practică, ea nu este prea uşor de efectuat. Chiar expresiile de „inventar" şi de „balanţă" suni: mai mult la figurat decât la propriu, întrucât sufletul nostru e în aşa fel constituit încât nu numai o durere nouă suprimă o plăcere sau un şir de plăceri trecute, dar şi invers. Din cauza acestor desfiinţări reciproce, suntem în neputinţă de a totaliza durerile de o parte şi plăcerile de alta, pentru a institui o balanţă şi un bilanţ. Stările noastre afective nu rămân întregi, Ia dispoziţia numărătorii noastre, pentru a le face exacta socoteală. Aceia care au trăit anii de suferinţă ai războiului

finale. Windelband dă un exemplu clasic în aceasta privinţă: bucuria unei mame în faţa pruncului nou-născut şterge toate suferinţele naşterii, care nu-s dintre cele mai uşoare. Desigur, există o memorie „afectivă". Dar aceasta mai mult înregistrează faptul că ai suferit, decât suferinţa însăşi, care nu se păstrează în formă acută - căci, dacă aceasta s-ar produce, n-ar mai putea să se preschimbe peisajul nostru sufletesc. Neexistând deci un depozit care să conserve, în totalitate şi cu acuitatea lor, deprimările şi dilatările afective pe care le-am încercat; în decursul vieţii, nu poate fi vorba de un calcul cu valoare precisă şi definitivă. Şi, mai ales, rămâne în picioare - ca un obstacol de neînvins la orice socoteală -- ca o singură durere poate anula o serie lungă de bucurii, precum şi o singură bucurie - un şir întreg de suferinţe, aşa cum la unele cluburi selecte o singură bilă neagră anulează mai multe albe, ceea ce introduce un factor nou, care preschimbă la rezultat matematica elementară a cifrelor. .:

în sfârşit o alta inexactitate psihologică a teoriei îui Schopenhauer este identificarea năzuinţei, oricât de încordate, cu durerea. A afirma că, atâta vreme cât aspiri după un lucru şi te străduieşti a-1 dobândi - ceea. ce constituie, desigur, fondul cvasipermanent al vieţii noastre -, atâta vreme ai să suferi, plăcerea fiind rezervată abia clipei de reuşită, când apare ca o repede lumină, stinsă curând de tensiunea unei strădanii noi, înseamnă a nu cunoaşte realitatea adevărată. Epoca năzuinţei nu este numai o epocă de sforţări - adesea dureroase -, ci şi o epocă de planuri, de iluzii, de speranţe. Acestea din urmă dau un colorit agreabil timpului de năzuinţă. Aşteptarea momentului de înfăptuire oferă bucurii adesea mult mai vii decât atingerea ţelului însuşi, care de multe ori nu te rnai mişcă, ba cliiar te lasă decepţionat. De câte ori nu spunem, îndată după izbândă; „Oare asta să fie, şi pentru atât ra-am muncit?"... în schimb, în decursul aspiraţiei încă neîmplinite, de câte ori nu ne umple sufletul - când obstacolele nu mai par numeroase - icoana anticipată a succesului? în drumul spre idea! şi în apropierea lui, avem desfătări pe care poate nu le mai întâlnim la urmă, în momentul pe care Schopenhauer îl atribuia bucuriei, ca fiind condiţia ei indispensabilă şi unica ei posibilitate. De câte oii, privind melancolic de la marginea laşului zarea cu dealurile Basarabiei, pe atunci înstrăinată, nu simţeam sărindu-mi inima din piept, voioasă, imaginându-mi brusc că un concurs de circumstanţe norocoase va suprima hotarul silnic şi nedrept?! Anticiparea mintală a unor evenimente pe care le contrazicea atunci realitatea, deşi totuşi aveau să vină aşa de curând, îmi dădea fiori de delectare pe care nu i-a egalat ziua blazata a înfăptuirii. In rezumat, tensiunea vieţii nu este o suferinţă, fiind mai degrabă caracterul ei normal si exerciţiul ei firesc. Desigur, obstacolele semănate la tot pasul sunt prilejuri de durere, şi mai ales perspectiva moiţii, pe care o zugrăveşte şi Schopenhauer ca pe o teribilă cauza de spaimă. E perfect adevărat ca moartea nu poate fi un izvor de bucurie, dar, dacă frica de moarte ia asemenea înfăţişare groaznică, nu înseamnă oare că viaţa nu-i chiar atât de nesuferită? Dacă viaţa ar fi chiar aşa de neagră, atunci ar fi, desigur, preferabilă moartea, si nu ne-am teme de aceea ce ar fi eliberatoarea noastră. Aşa că frica de moarte, care, ce e drept, întunecă seninul, este o dovadă în plus că viaţa nu-i exclusiv durere. Schopenhauer a zis ca moartea a fost inventată ca sa suportăm caznele vieţii. Dar

cum se face că anularea acestei vieţi odioase este o groază care te face să preferi a îndura orice chin?'

^Tot aşa, nu e absolut exactă opinia lui Schopenhauer că.^ pe măsură ce omul se subtie şi se rafinează, cota suferinţelor încă se măreşte. Dacă în unele privinţe pot să crească, m altele însă vor scădea. Psihologi care se ocupă cu statistica visurilor susţin, bunăoară, că se socotesc, la o sută de visuri, cincizeci şi opt penibile, douăzeci si şase plăcute şi restul indiferente. Deci avem cincizeci şi opt care tulbură, şi numai douăzeci şi şase care bucură. Dar, pe când această proporţie n-are nici o însemnătate - remarcăm noi -pentru omul cultivat, ea are o însemnătate enormă pentru omul primitiv, unde visurile nopţii nu se spulberă la deşteptare, ci se integrează în ţesătura vieţii, căci el nu distinge limpede între veghe şi vis. Iată, pentru a da un singur exemplu - însă, cred, elocvent -, că omul nerafinat poate avea izvoare de agitaţii penibile, care se sting la spiritul luminat. De altfel, chiar după Schopenhauer mintea superioară dispune de posibilităţi de reacţie contra mizeriei cotidiene, prin acele detaşări care caracterizează atât investigaţia ştiinţifică, precum şi, mai ales. contemplaţia estetica.

De altfel, ar mai fi de adăugat la teoria filosofului pesimist că au existat şi genii care nu şi-au ucis voinţa şi nici măcar nu s-au înstrăinat de ea, ci şi-au armonizat-o cu intelectul, în special geniile de acţiune, şi că această armonizare, dirijată de inteligenţă, este probabil adevăratul ideal de viaţă fericită, care poate fi recomandat tuturor, mai mari sau mai mici. Armonia lăuntrică - iată cheia păcii interioare, posibilitatea rezistării la furtuni, chezăşia succesului. Că această armonie perfectă este greu de realizat, că adesea întâlneşte obstacole organice, sau este împiedicată de vicisitudini exterioare, aceasta e de netăgăduit In orice caz, ea nu cade în afară de structura tipică a omului, aşa că nu se poate principial exclude i&din lotul omenirii posibilitatea unei vieţi care să ademenească şi ^icare să merite a fi trăită.

ţ=w Am prezentat această critică a pesimismului lui Schopenhauer nu pentru a complăcea optimiştilor, mai ales că, deşi, personal, am o încredere nezdruncinată în progres, am tot atâta aversiune faţă de optimismul plat şi ieftin, care închide ochii asupra aspectelor tragice ale existenţei, în orice caz, sunt departe de a considera filosofia pesimistă o filosofic bolnavă, o credinţă care coboară şi discreditează. Campania care s-a dus pe vremuri contra Junimii"

şi în special împotriva îui Maiorescu, pentru preţuirea iui Sehopenhauer, având în frunte şi oameni iiîteligenţi, ca Hasdeu, îmi apare sau ca o maşinărie politică, sau ca un testimoniu de pauperitate filosofică. Mai întâi, gândirea lui Sehopenhauer cuprinde numeroase alte idei în afară de concluziile pesimiste, aşa că „Junimea" putea foarte bine să-1 admire, fără ca numaidecât să adere la teza pesimistă. De fapt, aceasta societate literară a fost în vremea <îi o adunare de foarte veseli literaţi. Cât îl priveşte pe Maiorescu, avea o mulţime de motive să se apropie de Sehopenhauer, chiar fără să aprobe încheierile pesimiste ale doctrinei. Aceste motive le-am putea enumera: 1) Maiorescu adora arta, iar Sehopenhauer era, în scrisul său, un minunat artist; 2) Partizan al „artei pentru artă", ca o consecinţă a înaltei sale opinii despre această îndeletnicire, a găsit la Sehopenhauer o sugestivă teorie a dezinteresării artistice; 3) întrucât filosofia schopenhaueriană reliefa valoarea instinctelor, afectelor şi, în genere, a factorului iraţional, Maiorescu a aflat o bază pentru tendinţele sale conservatoare, care tăgăduiesc posibilitatea de a se reforma o societate după normele raţiunii, făcându-se abstracţie de datini, tradiţii - de tot ce alcătuieşte viaţa organică şi inconştientă a sufletului unui popor. Pe urmă, pentru un antiliberaî care cerea o frână visurilor deşănţate de progres, teoria lui Sehopenhauer care denunţa caracterul iluzoriu al reformelor pompoase oferea o preţioasă alianţă. Este drept că Sehopenhauer nu admitea nici un fel de progres, pe când Maiorescu împărtăşea ideea unui progres lent, a unor avansări modeste, ceea ce 1-a făcut să devină mai târziu spencerian. Fără a *fi* aici identitate de concepţie cu Sehopenhauer, există totuşi o afinitate; 4) în lupta sa contra socialismului, care invoca materialismul istoric al lui Karl Marx, Maiorescu opunea, printre altele, ca o piesă de artilerie grea, capitolul Iui Sehopenhauer „Omul este un animal metafizic", deci călăuzit de alte imbolduri fundamentale, mai presus de cele economice; 5) în sfârşit, Maiorescu, deşi a iubit viaţa şi s-a bucurat de ea, avea totuşi destulă pătrundere pentru a descoperi în subteranele ei ascunse filoane efective de tragism. Sehopenhauer a i putut să exagereze, dar, fireşte, nu era nebun. a > A vorbi de teoria lui Sehopenhauer ca de o primejdie, ca de un i;; microb, care sleieşte energia şi deprimă organismele - cum s-a ' susţinut odată, cerându-se măsuri de profilaxie -, este complet

neserios. Deprimante pot fi fatalismul sau scepticismul, doctrine care, adânc şi sincer împărtăşite, ar putea să conducă la depunerea armelor şi renunţarea la luptă. Dar filosofia lui Schopenhauer fece apel la energia eroică, chiar în partea în care preconizează renunţarea la trăire şi la perpetuare. Uciderea voinţei nu este un fapt care s-ar realiza doar prin încrucişarea braţelor, ci reclamă, dimpotrivă, un curaj şi o înfrângere de sine de care nu pot fi capabili decât oamenii tari. Desigur, idealul scufundării în nefiinţă, ca ultim cuvânt al înţelepciunii, poate să nu pară rezonabil şi, în ce mă priveşte, îl resping. Dar soluţiile lui Schopenhauer se lovesc aici, de la sine, atât de puternicul instinct al vieţii, care veghează în sufletul oamenilor valizi, cât şi de faptul că filosoful nu s-a grăbit să dea el însuşi exemplu, conformându-se teoriilor sale, aşa că ele nu prea riscă să facă aderenţi. Ceea ce rămâne atunci în picioare, din toată doctrina practică a lui Schopenhauer, este stimularea la eroismul intelectual, Ia preocupări înalte spirituale, arătate ca leac suveran contra amărăciunilor şi suferinţelor. Din punctul acesta de vedere, care nu se izbeşte de un refuz categoric în întocmirea sufletului nostru şi nu e contrazis de aspiraţiile omeneşti latente, doctrina Iui Schopenhauer poate fi chiar binefăcătoare.

Este adevărat că unele firi mai slabe au căzut victimă pesimismului schopenhauerian şi câţiva ultranervoşi, copleşiţi de spectacolul mizeriilor aşa de sumbru zugrăvite de pana filosofului-artist, şi-au pus prematur capăt zilelor cu un glonţ de revolver. Putem arunca de aici anateme asupra operei acestui filosof, care am văzut că osândeşte formai sinuciderea? Dar oare a condamnat cineva pe Goethe - creator sănătos prin excelenţă - fiindcă S)Werther"-ul său a produs la un moment dat o epidemie de sinucideri?

Până şi ateismul lui Schopenhauer - ca urmare a pandemo-nismului său - nu se îndepărtează, în fond, prea tare de acele concepţii religioase cu care omenirea a căutat: să-şi aline durerile şi să-şi hrănească speranţele. „Neantul" către care aspiră concepţia acestui filosof, prin înăbuşirea voinţei de a trăi, nu se confundă decât în aparenţă cu nimicnicia totală. Pasajul cu care se încheie „Lumea ca voinţă şi reprezentare" ne arată suficient că pentru Schopenhauer „Nirvana" nu era pur negativă, ci mai degrabă un alt gen de existenţă. Căci, spune dânsul, dacă pentru cei ataşaţi pătimaş de viaţă „suprimarea totală a Voinţei nu lasă decât un neant", în schimb,

„pentru cei la care Voinţa a fost înfrânată şi convertită, lumea noastră, cu toţi sorii şi căile sale lactee, ea este *neantul"*.

Aceasta dovedeşte, pe de o parte, că visul nihilist al lui Schopenhauer nu era atât un dor de nefiinţă absoluta, cât o sete profunda de beatitudinea ***altei*** vieti - iar, o dată cu asta, că fUosofia sa, evident mohorâtă dintr-un anume punct de vedere, deschide la sfârşit un orizont mângâietor, o speranţă luminoasă într-o fiinţare de altă natură, complet diferită de aceasta, dar pe care ne face întrucâtva s-o presimţim extazul contemplării, dobândit sporadic, în clipe excepţionale, în viaţa actuală. Zarea pe care ne-o proiectează, încheindu-se, filosofia *M* Schopenhauer, nu s-ar deosebi prea mult de paradisul religiilor optimiste, de viaţa de dincolo, de viaţa viitoare.

Iar faptul că de acest paradis nu se vor bucura decât cei care au

punct comun şi k Schopenhauer, şi la orice religie cu etică înaltă

Cuprins